انتشارات دانشگاه تهران
۲۲۴

الهیات

تألیف

محمد حسین فاضل تونی
استاد دانشگاه

۱۳۳۳

انتشارات دانشگاه تهران

۲۲۴

تألیف

محمدحسین فاضل تونی

استاد دانشگاه

مهرماه ۱۳۳۳

تهران ــ چاپخانهٔ دانشگاه

مقدمه

پس از حمد و سپاس حکیم علی‌الاطلاق ، این مجموعهٔ مختصر شامل زبده و نقاوهٔ فلسفهٔ الهی‌و حاوی امهات مسائل‌این رشته است و با عباراتی ساده و الفاظی مأنوس بیان شده تاطالبان حکمت قدیم وشیفتگان مباحث الهی را بخلاصهٔ این فن آشنا سازد .

مؤلف هم ازعنفوان‌جوانی بفلسفه ــ خاصه‌بمباحث‌الهیات ـ شوقی‌زایدالوصف داشت و آنی‌از تلمذنزد‌اساتیداین‌فن‌چون مرحوم **جهانگیرخان قشقائی** (دراصفهان) وآخوند **آقامیرزاهاشم‌اشکوری** (درطهران) غفلت نمیکرد واز همان اوان‌تا این زمان نسبت‌بجمع آوری کتب‌حکمت ومطالعه وتحشیه آثارحکما اهتمام داشته است، چنانکه‌بعون‌الله‌تعالی‌از غالب کتب فلسفی‌هم‌نسخهٔ چاپی وهم نسخهٔ خطی آنرافراهم آورد ودر موقع مطالعهٔ هریك ، هرجاشرح وتفسیری لازم مینمود در حواشی آنها افزود. فی‌المثل‌درحاشیهٔ اسفار که مکرر آنرامن‌البدوالی‌الختم‌موردمطالعه وتحقیق قرار داده‌ام بایضاح مشکلات‌آن‌پرداخته وهرجا شرح وتفسیری‌لازم بوده یادداشت کرده‌ام . وبسیار خوشبخت وسرفرازم که در سراسر عمرطولانی خود جز در راه تحصیل‌یاتعلیم ، ومطالعه یا تألیف قدمی‌ننهاده، وملك آزادگی وقناعت را برهرچیز ترجیح داده‌ام . اما از جانبی‌متأسفم که‌متاع علم وحکمت‌را بی‌خریدار ، وبازاراین فن شریف را بی‌رونق وکاسد می‌بینم ، ومیدانم که بسیاری از حواشی ونوشته‌های چاپ نشدهٔ اینجانب عنقریب دستخوش زوال و نابودی خواهد شد . همین اثرمختصر که از نظرخوانندگان میگذرد اگرباترغیب و تشویق و دستور مقام منیع ریاست **دانشگاه تهران‌جناب‌آقای دکترعلی‌اکبرسیاسی‌دام افضاله** بحلیهٔ طبع آراسته نمیشد بزودی دربوتهٔ فراموشی‌واضمحلال‌می‌افتاد. اما از حسن تقدیرروزی درمحضر انور ایشان بمناسبتی‌ازیادداشتهای خوددر الهیات صحبتی بمیان آوردم ، معظم‌له که خودازمشتاقان‌حکمت‌قدیم ومروج آثارحکمی‌و فلسفی‌هستند ومخصوصاً‌تألیف نفیس ایشان در موضوع « علم‌النفس‌ابن‌سینا وتطبیق‌آن باروانشناسی‌جدید» از دقت کامل

و احاطهٔ ایشان بمسائل حکمت و دقایق فلسفه حکایت میکند نسبت بچاپ آن ابرام و تأکیدفرمودند.مع الاسف ضعف چشم وضعف عمومی که لازمهٔ دورهٔ ومن نعمره ننکسه فی الخلق است، بمن اجازهٔ امتثال امر ایشان نمیداد، تااینکه فاضل ارجمند **آقای محمد خوانساری** دبیرمحترم دانشگاه که از شاگردان دیرین اینجانب هستند، منظم کردن یادداشتها و تصحیح چاپ آنرا بعهده گرفتند واین امررا با کمال دقت واخلاص وصمیمیت بپایان رساندند ، والحق اگر کمال صدق و زحمات بی‌شائبهٔ ایشان نبود هرگز این منظور باین سرعت ودقت جامهٔ تحقق نمی‌پوشید **جزاه الله تعالی منّی خیرالجزاء** .

اینها همه علل واسباب ظاهری است، اما در حقیقت علت العلل ومسبب الاسباب ذات اقدس اوست .

اینهمه میناگریها کار اوست　　　اینهمه اکسیرهااسرار اوست

پس اکنون که آفتاب عمرمن بافول میگراید ، از این توفیقی که حاصل شد بسیارشاکرو سپاسگزارم . چه شاید این آخرین اثری باشد که از من بچاپ میرسد و همچون فرزند روحانی عزیز از من بیادگار میماند . الحمد لله الذی و هب لی علی الکبراسمعیل وصلّی الله علی محمدوآله الطیبین الطاهرین .

محمد حسین فاضل تونی
طهران ــ شهریورماه ۱۳۳۳

بسم الله الرحمن الرحيم

تعریف وموضوع وفایدهٔ الهیات

حکماء حکمت الهی بمعنی اعم را چنین تعریف کرده‌اند :

« حکمت الهی علمی است که در آن از احوال موجود مطلق از آنجهت که موجود مطلق است بحث میشود» و بنابراین موضوع آن موجود مطلق است بما هو موجود مطلق .

اما غایت وفایدهٔ الهیات نیل بسعادت حقیقی است یعنی اتصال نفس انسانی بعقل فعال بسبب انتقاش آن بصور علمیهٔ موجودات .

مقاصد ومباحث علم الهی یا بحث ازعوارض واوصاف موجود بما هو موجود است، ویا بحث ازذوات است،وذوات یا مقولات عشراست که مانند انواع است برای موجودبماهو موجود، ویا اسباب قصوی است برای هرموجود معلولی. پس علم الهی مشتمل برسه مقصد می باشد :

۱- امور عامه

۲- جواهر واعراض

۳- الهی بمعنی اخص که در آن ازذات وصفات وافعال خدای متعال بحث میشود.

مقصد اول

امور عامه

مراد ازامورعامه، نعوت واوصاف کلی است که عارض موجود بما هو موجود میشود بدون اینکه بتخصص ریاضی یا طبیعی متخصص شود . توضیح اینکه شیئی گاهی موصوف میگردد باینکه کلی است یا جزئی، بالفعل است یا بالقوه، واحداست

یا کثیر، حادث است یا قدیم، علت است یا معلول، وغیراین ازاوصاف. و گاه موصوف میشود باینکه مساوی یا کوچکتر یا بزرگتر است، و گاهی موصوف میشود باینکه گرم یا سرد یا جنبنده یا آرام یا سبك یا سنگین است، وغیراینها.

البته موجود تا دارای کمیت ومقدار نباشد، موصوف بتساوی و تفاوت نمیشود. و تا دارای ماده نباشد موصوف بگرمی و سردی و حرکت و سکون نمیگردد. چه در اتصاف باینقسم از عوارض ناگزیر است از مـاده‌ای که قابلیت و استعداد تغیر در آن باشد.

اما دراتصاف بکلیت وجزئیت و حدوث وقدم لازم نیست که موجود ماده و مقدار داشته باشد تا متصف باینها گردد. پس واضح شد که موضوع الهی موجود مطلق است. چه درعروض این اعراض متوقف نیست که موجود دارای مقدار یا ماده باشد. و چون درتعریف امورعامه نعوت واوصاف ذکر نمودیم جواهر واعراض والهی بمعنی اخص ازامورعامه خارج شدچه آنها ذواتندنه نعوت. دراین مقصد چند بحث است.

بحث اول

در وجود و عدم

مفهوم بحسب تقسیم عقلی ازسه قسم بیرون نیست: یا وجوداست، یاماهیت، یاعدم.

ماهیت چیزی است که درجواب ماهو گفته میشود، وعدم چیزی است که از آن بنیستی تعبیر میشود، ووجود همانست که درفارسی بهستی موسوم است.

وجودرا مفهومی است که آنرا وجودعام بدیهی ووجود اثباتی وانتزاعی گویند، و حقیقتی که آن منشأ آثار و طارد عدم است.

مفهوم وجود بدیهی است، چه همه کس بدون فکر و تأمل آنرا درك میکند، اما اگر بگویند مفهوم وجود بدیهی نیست بلکه کسبی ومحتاج بتعریفست، گوئیم تعریف یا بحد است یا برسم، ووجود تعریف برسم ندارد زیرا که رسم بخاصه‌است وخاصه از اقسام ماهیت است وماهیت مقابل وجود است ومقابل شیئی نمیتواند معرف شیئی باشد.

و گذشته از این هیچ چیز اعرف ازوجود نیست تا بتواند معرّف آن واقع شود.

تعریف بحدهم ندارد زیرا که حد مرکب است ازجنس وفصل. پس اگروجود را حدی باشد ناچار جنس وفصلی خواهد داشت وجنس آن یا وجوداست یا ماهیت،

اگر جنس آن وجود باشد، فصلش نیز یا وجود خواهد بود یا ماهیت. اگر فصلش وجود باشد لازم میآید که فصل مقسم مقوم باشد (فصل مقوم آنستکه ماهیت را میسازد و درست میکند، مثل ناطق نسبت بانسان. ومقسم آنستکه بجنس وجود میدهد مانند ناطق نسبت بحیوان، چه با انضمام ناطق بحیوان، حیوان نوعی متحصل میگردد واز باقی انواع متمایز میشود.)

بیان ملازمه آنستکه مقسم بجنس وجود میدهد، مانند ناطق که وجود میدهد بحیوان، وچون وجود زائد بر حیوان است، پس حیوان میتواند فصل مقسم داشته باشد ولی اگر وجود جنس باشد وفصل آن هم وجود، چون وجود وجود زائد ندارد (چنانکه بعد ازاین خواهد آمد) پس اگر فصلی داشته باشد نمیتواند وجود را وجود دهد. زیرا وجود وجود زائد ندارد بلکه ذات وجود را میدهد. وهرچه سازندهٔ ذات شیئی است مقوم است، پس آنچه را مقسم فرض کردیم مقوم خواهد بود واین باطل است.

واگر وجود جنس باشد وماهیت فصل، نیز باطل است. زیرا که ماهیت در حد ذات نه وجود دارد ونه عدم، بلکه از هیچکدام ابا ندارد، پس چگونه ممکن است چیزی که از خود وجود ندارد بجنس وجود دهد؟ گذشته ازاین اجزاء ماهیت بر یکدیگر حمل میشود ولی وجود وماهیت مقابل هم قرار دارند وبریکدیگر حمل نمیشوند.

واگر جنس وجود ماهیت باشد، باز فصلش یا ماهیت خواهد بود یا وجود. اگر فصلش ماهیت باشد چون اجزای ماهیت بریکدیگر حمل میشوند، وماهیت حیث ذاتش اختلاف وتکثر وتباین است وچیزهای متباین هم بریکدیگر حمل نمیشوند پس نمیتواند فصل ماهیت باشد.

واگر فصل هم وجود باشد لازم میآید نوع وفصل یکی باشد. زیرا فرض کردیم که وجود مرکب است از جنس وفصل، ومرکب از جنس وفصل نوع است، وفصل هم بااین فرض وجود است ویکی بودن نوع وفصل باطل است.

وچون مفهوم وجود جنس ندارد، فصل هم ندارد زیرا (چنانچه درعلم منطق مبین شده است) هرچه جنس ندارد فصل هم ندارد. وچون جنس وفصل ندارد حد ندارد، وچون حد ندارد برهان ندارد. زیرا که حد وبرهان درحدود متشارکند باینمعنی که آنچه در برهان حد وسط است بعینه جزء حد است. مثلا اگر برهان اقامه کنیم بر خسوف قمر وگوئیم: زمین میان قمر وآفتاب حایل شده، وهرچه نور از آفتاب بگیرد

و زمین بین آن و آفتاب حایل شود نورش نابود میشود. نتیجه میدهد که قمر نورش نابود میشود. پس گوئیم قمر نورش نابود است، و هرچه نورش نابود شود منخسف است، پس قمر منخسف است.

و اگر تحدید کنیم، گوئیم: انخساف قمر نابودشدن نور آنست بسبب حایل شدن زمین میان آفتاب و ماه. پس روشن شد که نابود شدن نور ماه و میانه شدن زمین که اجزاء برهان بودند اجزاء حد واقع شدند. بنابراین وجود چون حد ندارد برهان هم ندارد.

و از آنچه گفتیم که مفهوم وجود معرفی ندارد چون جنس و فصل ندارد، معلوم میشود که مصداق و حقیقت بمعنی منشأ آثار وطارد عدم هم معرفی ندارد. زیرا که آن امری بسیط است و بنابراین ممتنع است که مرکب از جنس و فصل باشد.

و از آنچه گفته شد که مفهوم وجود معرفی ندارد، ظاهر میشود که مفهوم وجود بدیهی است بلکه ابده بدیهیات است، ولی حقیقت و کنه وجود در نهایت خفا است. زیرا که تصور حقیقت وجود ممکن نیست چون تصور اینستکه صورتی از شیئی نزد عقل حاصل شود و چون حقیقت وجود ماهیتی ندارد که آن ماهیت گاهی بوجود خارجی و گاهی بوجود ذهنی موجود شود، پس ممکن نیست درذهن حاصل شود. و نیز حقیقت وجود آنستکه در خارج باشد نه درذهن، چه در خارج بودن ذاتی آنست. پس بهمین دلیل است وجود بعلم تصوری ادراک نمیشود. و چون چنین است واضح میشود که تعریفهائی که برای وجود کرده‌اند مانند آنکه گفته‌اند. الوجود هو الثابت العین، یا اینکه گفته‌اند آنچیزی است که ممکن است از آن خبر داده شود، یا آنستکه فاعل و منفعل باشد، همه تعریف لفظی است (تعریف بردو گونه است لفظی و حقیقی تعریف لفظی آنستکه صورت حاصل در ذهن را تمیز دهد از ماسوای خود باینکه تبدیل کند لفظی را بلفظ مشهورتر چنانکه در کتب لغت معمول است. و تعریف حقیقی آنستکه حاصل شود درذهن صورتی که حاصل نبوده است) چه اگر تعریف حقیقی باشد دور لازم خواهد آمد. زیرا که ثبوت همان وجود است و فاعل و منفعل وجود مؤثر و متأثر است و امکان، تساوی نسبت ماهیت است بوجود وعدم و اگر تعریف وجود تعریف حقیقی باشد لازم میآید که وجود را بوجود تعریف کرده باشند و این دور است و محال.

اقسام وجود

دوقسم از وجود اتفاقی بین حکماء و متکلمین است:

اول مفهوم عام بدیهی .

دوم حصه و آن همان وجود مطلق است که بماهیتی اضافه شود مانند وجود انسان و آسمان وزمین .

اما برخی از حکماء و متکلمین معتقدند که وجود قسم سومی هم دارد و آن فرد وجود است. پس بعقیدهٔ این جماعت وجود سه قسم است: یکی مفهوم عام بدیهی ، و دیگری حصه ، وسوم فرد .

ارسطو وپیروان او و **محقق طوسی** و **ملاصدرا** قائلند که وجود را فردی است و آن اصل است در تحقق وهمان است که منشأ آثار میباشد .

ولی **شیخ اشراق** و **میرداماد** و**صاحب شوارق** وبسیاری از متکلمین بر آنند که وجود را فردی نیست و در خارج محقق نمیباشد ، بلکه وجود امر اعتباری و انتزاعی است و بنابراین دوقسم بیشتر ندارد، یکی مفهوم عام ودیگری حصه. و ماهیت اصل است و متحقق درخارج .

اصالت وجود یا ماهیت

تمام حکما اتفاق دارند که وجود وماهیت هردو اصیل نیستند، و بعضی وجود را اصیل دانند و بعضی دیگر ماهیت را، وعقیدهٔ یکی از علمای اسلام (شیخ احمد احسائی) مبنی براینکه وجود و ماهیت هردو اصالت دارند باطل است. چرا که درصورت اصالت هردو لازم میآید که هرچیزی دو چیز متباین باشد. زیرا هرممکنی مرکب است از ماهیت ووجود واین دو متباین اند، پس اگر هردو اصیل باشند موجود ممکن مرکب از دو چیز متباین خواهد بود. و نیز لازم میآید که صادر اول دو چیز باشد وصدور کثیر از واحد حقیقی محال است (چنانکه پس ازاین مذکور خواهد شد.) و نیز لازم میآید که وجود بر ماهیت حمل نشود، زیرا حمل مباین برمباین محال است . اما طرفداران اصالت وجود وطرفداران اصالت ماهیت هریك براثبات نظر خود دلائلی اقامه کرده اند که جداگانه ذکر میشود .

الف - دلائل اصالت وجود

دلیل اول - تحقق هر چیز بوجود است، پس وجود خود احق بتحقق است. چه اگر وجود تحقق نداشته باشد چگونه انسان و اسب وغیره متحقق بآن میشوند؟ پس وجود باید تحقق داشته باشد.

دلیل دوم - تمام حکما وعرفا معتقدند که واجب تعالی وجود بحت است و ماهیت ندارد. زیرا ماهیت از حدود وجود انتزاع میشود. مثلا چون انسان وجودی است محدود باینمعنی که دارای وجود فلک و فرس وغیره نیست، از این نداری که امر عدمی است ماهیت از وجود انسان انتزاع میگردد. وچون ذات واجب فاقد هیچ وجود و کمالات آن نیست، پس محدود نیست و چون محدود نیست ماهیت ندارد ووجود بحت است. وچگونه ممکن است که وجود او حقیقت نداشته باشد وحال آنکه محقق تمام حقائق است.

دلیل سوم - تمام حکماء معتقدند که وجود منشأ خیرات و کمالات است وعدم منشأ شرور ومدعی هستند که قضیهٔ **الوجود خیر** بدیهی است وحاجت ببرهان ندارد. پس اگر وجود امر عدمی انتزاعی باشد، چگونه ممکن است امر اعتباری انتزاعی منشأ خیرات و کمالات باشد؟ پس ناچار وجود باید امر حقیقی اصیل باشد.

دلیل چهارم - ماهیات گاهی وجود خارجی دارند که آثار مطلوب از آنها بر آنها مترتب است، وگاهی وجود ذهنی دارند که آثار مطلوب بر آنها مترتب نیست مانند آتش که در خارج از ذهن گرمی وسوزندگی دارد، ولی در ذهن گرمی وسوزندگی ندارد. واگر وجود در خارج از ذهن متحقق نباشد باید فرقی بین وجود ذهنی وخارجی نباشد. زیرا ماهیت در وجود خارجی و ذهنی یکی است وچنانکه خواهیم دید اشیاء بحقایقها در ذهن میآیند. وچون ماهیت در خارج وذهن یکی است باید آثار هم یکی باشد، وحال آنکه چنین نیست وآثار مختلف است پس ناچار وجود در خارج متحقق است وآثاری دارد که آن آثار غیر از آثار وجود ذهنی است.

دلیل پنجم - عارض بر دو قسم است یکی عارض وجود، ودیگر عارض ماهیت. عارض وجود آنستکه معروض وجودی داشته باشد غیر از وجود عارض، خواه عارض وجود خارجی باشد یا ذهنی، مانند بیاض که عارض جسم است در خارج، ومانند کلیت ونوعیت که عارض انسان میشود در ذهن، ووجود جسم غیر از وجود بیاض است. و

همچنین وجود انسان درذهن غیر از وجودکلیت و نوعیت است . اما عارض ماهیت آنستکه معروض وجودی غیر ازوجود عارض نداشته باشد مانند عروض فصل برای جنس. چه حیوان مثلا وجودی بجزوجود ناطق ندارد ، بلکه تحصلش بسبب ناطق است. واگرناطق نسبت بحیوان عارض وجودباشد، باید حیوان وجودی داشته باشد جز وجود ناطق، چنانکه جسم وجود دارد بدون وجودبیاض با اینکه جنس تحصل و تحققی بدون انضمام فصل باو ندارد . پس عروض فصل بجنس از قبیل عارض ماهیت است .

حال گوئیم: اگرعارض‌شدن وجود بماهیت ازنوع عارض وجود باشدمیبایست ماهیت موجود باشد تا وجود عارض آن گردد . و در اینصورت ماهیت اگر بوجود عارض موجود باشد تقدم شیئی برنفس لازم‌میآید. واگربوجود دیگرموجود باشد ، نقل کلام میکنیم درآن وجود وتسلسل لازم میآید وآن محال است . وچون وجود ممکن نیست عارض وجود باشد ناچار باید عارض ماهیت باشد. پس باید وجودامری متحقق باشدتا بتواندسبب تحقق ماهیت گردد، وازنوع عارض‌ماهیت باشد که تحصل معروض بسبب عارض است .

دلیل‌ششم - حمل هر مفهوم ثبوتی دلیل براصالت وجود است . زیرا هر گاه فی‌المثل بگوئیم انسان کاتب است، منشأ انتزاع کتابت وحمل کاتب برانسان ، یا عدم است یا ماهیت یا وجود. لیکن عدم منشأ انتزاع امر ثابت وجودی نمیشود. وماهیت هم نمیتواند منشأ انتزاع باشد ، چراکه ماهیت من‌حیث هی‌هی نه موجود است و نه معدوم . پس باید منشأ انتزاع وجود باشد و این دلیل است بر اینکه وجود اصیل است نه ماهیت .

دلیل هفتم - اگروجود موجود نباشد ، باید جزئی حقیقی در خارج متحقق نباشد. (جزئی حقیقی آن مفهومی‌است که تصورش مانع ازاشتراک بین کثیرین باشد) بدلیل آنکه اگروجود امراعتباری باشد ومتحقق درخارج نباشد ، چون ماهیت هم درحد ذات اباوامتناع ازاشتراک بین کثیرین ندارد، اگرچه متخصص شودبمخصصات کثیره مانند انسان کاتب ضاحک عالم مهندس . واز انضمام مفهومات کثیره بماهیتی چنانکه درمثال فوق ذکرشد، هرچند اشتراک بین کثیرین کمتر میشود ولی هرگز بجائی نمیرسد که اصلا اشتراک نباشد . وباین ترتیب لازم میآید که جزئی حقیقی و

شخصی موجود نباشد درصورتی که بالبدیهه موجود است. پس باید در خارج امری باشد متحقق ومتشخص بذات خود تا اشتراکش بین کثیرین ممتنع باشد وآن وجود است که ازانضمامش بماهیت صدقش بر کثیرین ممتنع میشود.

واگروجود اعتباری باشد، ازانضمام امراعتباری بماهیت لازم نمیآید، امتناع صدق بر کثیرین. پس باید وجود امراصیل محقق باشد. وبنابراین واضح شدملازمه بین اعتباری بودن وجود و متحقق نبودن شخص، وچون تالی باطل است مقدم نیز باطل خواهد بود.

دلیل هشتم - حمل بردوقسم است: یکی حمل اولی ذاتی ودیگر حمل شایع صناعی

حمل اولی ذاتی آنستکه موضوع ومحمول بحسب وجود ومفهوم یکی باشند، مانند انسان بشراست، یا انسان حیوان ناطق است. وآنرا حمل اولی گویند بدانسبب که اولی الصدق والکذب است، وذاتی گویند زیرا که درذاتیات جاری است. اما حمل شایع صناعی آنستکه موضوع ومحمول بحسب وجود ومصداق یکی باشند وبحسب مفهوم متغایر مانند انسان کاتب است. که انسان وکاتب دو مفهوم اند و بیك وجود موجودند. ووجه تسمیه اش بشایع صناعی آنستکه درعلوم وصناعات ومحاورات این نوع حمل شایع ورایج است.

در حمل شایع صناعی باید جهت اتحاد و جهت مغایرتی باشد. زیرا که اگر مغایرت محض باشدحمل صورت نمیپذیرد، واگراتحاد صرف باشد، مفید نخواهدبود.

حال اگروجود موجود واصیل نباشد، بلکه ماهیت اصیل باشد، لازم میآید که جهت اتحاد در حمل نباشد، و فقط اختلاف متحقق باشد. پس حمل شایع ممکن نخواهدبود. وبنابراین حمل منحصر خواهدشد باولی ذاتی که مفادش اتحاد موضوع ومحمول است بحسب معنی ومفهوم واین باطل است.

ب - دلائل اصالت ماهیت

شیخ اشراق دلیلی چند براصالت ماهیت اقامه کرده است، که ذیلا آن دلایل با جواب حکما دررد هریك از آنها نقل میشود.

دلیل اول - اگر وجود در خارج متحقق باشد، موجود خواهد بود پس وجودهم وجودی خواهدداشت. زیرا موجود چیزی است که وجود بآن قائم است.

پس نقل کلام میکنیم در وجود وجود که اگر امر اعتباری باشد همین مطلوبست و اگر امر اصیل عینی باشد تسلسل لازم میآید .

جواب آنکه اگر مراد از موجود چیزی باشد که وجود بآن قائم است، لازم میآید که هیچ چیزی در خارج موجود نباشد . و چون تـالی باطل است مقدم نیز بـاطل است .

اما بطلان تالی بواسطهٔ اینستکه چنانکه در دلیل پنجم ذکر شد وجود قائم بماهیت نیست و قائم بوجود نیز نتواندبود، چه در صورت اخیر لازم میآید که وجود قائم بخود باشد و آن محال است .

اما اگر مراد از موجود امر بسیطی باشد که در زبان فارسی از آن تعبیر به **هست** میشود، در اینصورت از قضیهٔ وجود موجود است لازم نمیآید که وجود قائم بخودش باشد. چه این امر در حالی لازم میآید که وجود موجود بوجود زائد باشد. لیکن وجود بخود موجود است نه بوجود زائد ، بخلاف ماهیت که بوجود موجود است و وجود زائد بر آنست، همچنانکه روغن بخودش چرب است و نان وغیره بروغن چرب است، و همچنانکه تقدم و تأخر غیرزمان بواسطهٔ زمان است ولی تقدم و تأخر اجزای زمان بخود زمانست نه بزمان دیگر .

دلیل دوم ـ اگر وجود موجود باشد باینمعنی که بخودش موجود باشد ، نه بوجود زائد، پس حمل موجود بر وجود و بر ماهیت بیك معنی نخواهد بود. زیرا که حمل موجود بر انسان بمعنی **شیئی له الوجود** است و بر وجود بمعنی وجود است . و حال آنکه حمل موجود بر هر چیزی بیك معنی است جرا که مذکور خواهد شد که وجود مشترك معنوی است نه لفظی .

جواب آنکه مفهوم موجود یك معنی است و آن **ماله الوجود** است، و اختلاف در مصداق میباشد چه هر گاه فی المثل بگوئیم انسان موجود است بمعنی دارای وجود است و وجود زائد برانسانست. و هر گاه بگوئیم وجود موجود است ، باینمعنی است که دارای وجود است. زیرا که ثبوت هر چیزی بر خود ضروری است و سلب هر چیزی از خود ممتنع . و چون وجود زائد بر وجود نیست پس تفاوت دو مفهوم موجود نیست بلکه در مصداق است و حمل آن در همهٔ موارد بیك معنی است چه اگر **ماله الوجود** مخصوص باشد بچیزی که وجود زائد دارد، لازم آید که وجود وجود زائد داشته باشد

دلیل سوم ـ اگر وجود اصیل و موجود برای ماهیت باشد، نسبتی خواهد داشت بماهیت، و آن نسبت هم وجود دارد، و وجود نسبت هم نسبتی دارد بنسبت. و همچنین است سخن در وجود نسبت نسبت و تسلسل لازم آید.

جواب ـ نسبت درذهن وجود دارد نه درخارج، و تسلسل دراعتبارذهن لازم میآید و بانقطاع اعتبار منقطع میشود. و تسلسل درامور اعتباری باتفاق حکماء جایز است. و گذشته ازاین اشکال درصورتی وارد بود که وجود در خارج صفت ماهیت باشد، ودرواقع مغایرهم باشند. ولکن حق آنستکه وجود و ماهیت درواقع مغایرتی ندارند، بلکه متحدند بنحو اتحاد امر اصیل عینی با امر اعتباری. وعقل بعضی موجودات را درملاحظهٔ ذهنی بوجود و ماهیت تحلیل میکند، و باین ملاحظه باتصاف ماهیت بوجود و نسبت بین آندو حکم میکند.

دلیل چهارم ـ اگر مطابق عقیدهٔ قائلین باصالت وجود، وجود بذات خود موجود باشد، لازم میآید که هروجودی واجب با لذات باشد. و حال آنکه ببراهین قطعیه توحید واجب تعالی ثابت شده است.

جواب آنکه مقصود از بودن وجود موجود بذات خود نه بوجود زائد آنستکه وجود بخلاف ماهیت درتحقق محتاج و نیازمند بحیثیت تقییدیه نیست. چه انسان مثلا تا وجود باو منضم نشود، موجود برآن حمل نمیشود. ولی وجود بدون انضمام وجود باو مصداق حمل موجود میگردد. همچنانکه ابیض وسفید حمل بر بیاض و سفیدی میشود بدون انضمام سفیدی بآن، لیکن جسم تا سفیدی بآن منضم نشود مصداق حمل ابیض نمیگردد. وازاینکه وجود درحمل موجود احتیاجی بحیثیت تقییدیه ندارد، لازم نمیآید که احتیاج بحیثیت تعلیلیه هم نداشته باشد. وواجب تعالی وجودی است که نه بحیثیت تعلیلیه احتیاج دارد و نه بحیثیت تقییدیه. پس ازاینکه وجود بذات خود موجود است لازم نمیآید که هروجودی واجب باشد. زیرا مراد از موجود با لذات بودن وجود آنستکه وجود چون متحقق باشد خواه بذات خود یا بسبب جاعل وعلت، حمل وجود برآن ضرورت ذاتی دارد. مثل انسان که تا وقتی که موجود است حمل حیوان براو ضروری است. اما حمل موجود برواجب تعالی ضرورت دارد ازلاً وابداً نه بشرط وجود.

از بیانات فوق معلوم شد که ماهیات امکانی در حمل وجود محتاج اند بحیثیت تقییدیه و تعلیلیه، و وجود امکانی بحیثیت تعلیلیهٔ فقط، و واجب تعالی محتاج بهیچیك نیست.

بحث سوم

اشتراك معنوی

اهل علم اختلاف کرده‌اند دراینکه آیا وجود مشترك معنوی‌است یا لفظی.
حکماء باشتراك‌معنوی‌معتقدند وابوالحسن‌اشعری وابوالحسین بصری‌معتزلی باشتراك لفظی.

حکماء براشتراك معنوی براهینی‌آورده‌اند بدینقرار:

دلیل اول ـ آنکه عدم که نقیض وجود است معنی واحد دارد و نقیض واحد نمیتواند کثیر باشد. زیرا اگر کثیر نقیض واحد شد، مثل‌اینکه‌فرض کنیم نقیض‌سفیدی سرخی وزردی وسیاهی وغیره باشد، لازم میآید ارتفاع نقیضین، چه مثلا در سرخی سفیدی وسیاهی هردومرتفعند، وارتفاع نقیضین محال‌است. و چون عدم معنی واحد است باید وجودهم بیك معنی‌باشد واگرنه ارتفاع نقیضین لازم خواهدآمد.

دلیل دوم ـ آنکه اعتقاد بوجود با تردد در خصوصیات زائل نمیشود. مثلا هرگاه برهان اقامه کنیم براینکه عالم ممکن‌الوجود است وهر ممکنی در وجود محتاج بعلت موجود مؤثری است، یقین میکنیم که علت مؤثر دروجود عالم موجود است. سپس‌تردید داریم که علت واجب‌است یا ممکن‌وممکن‌هم جوهراست‌یا عرض. واگردانستیم که علت مؤثرممکن‌است، پس اعتقاد کنیم که علت واجب است اعتقاد بخصوصیت ممکن زائل میشود، ولی اعتقاد بوجود علت زائل‌نمیشود. وچون زوال اعتقادبخصوصیت، باعث زوال اعتماد بوجود علت نمیشود، باید وجود مشترك‌معنوی ودرتمام خصوصیات بیك معنی باشد وهمین مطلوبست.

دلیل سوم ـ بین هرموجودی با موجود دیگرمناسبتی هست که‌آن مناسبت بین‌موجود ومعدوم نیست. مثلاهرگاه بگوئیم‌آسمان وزمین‌موجودند، عقل میان‌این دوامرمشترکی‌را درمییابد. ولی‌اگربگوئیم‌آسمان موجود وعنقا معدوم است، میان ایندومناسبت وامرمشترکی نمییابد. واگروجود درهمهٔ موجودات بیك معنی نباشد، باید فرقی‌میان موجود ومعدوم، وموجود وموجود نباشد. وچون فرق‌هست پس‌باید وجود یك امرمشترکی‌باشد وهمین مطلوبست.

دلیل چهارم ـ وجود منقسم میشود بواجب وممکن، وممکن هم بجوهرو

عرض، و عرض‌هم منقسم میشود باقسامی. و انقسام آنستکه خصوصیاتی بمقسم اضافه شود، تا باضافهٔ هر خصوصیتی قسمی حاصل شود و قسم همان مقسم است باضافهٔ خصوصیت، ومقسم عین‌قسم است. وچون وجودبرای واجب وممکن وجوهروعرض مقسم است، پس ناچار باید امرواحدی باشد وهمین مطلوبست.

* * *

ونیز شاهد براشتراك معنوی وجود آنستکه اگرشاعری در قصیده‌ای وجود یا موجود را قافیه قرار دهد، اهل ادب حکم میکنند بایطاء (تکرارقافیه). واین نیست مگر بواسطهٔ آنکه عقلاء و دانشمندان بفطرت عقل ادراك میکنند که وجود مشترك معنوی است. چه اگرمشترك لفظی باشد دراینصورت جناس نام خواهدبود که ازجملهٔ محسنات بدیعی ولفظی است، نه ایطاء.

* * *

اما شیخ اشعری که قائل باشتراك لفظی وجود است بدان سبب است که او وجود را عین ماهیت میداند، وچون ماهیات متباین و متخالفند پس وجودات هم متخالفند وبزودی بطلان این قول خواهدآمد چه ثابت خواهیم کرد که وجود زائد بر ماهیت است نه عین آن وچون عین ماهیت نیست پس مشترك لفظی نخواهدبود.

* *

این براهینی که ذکرشد همه دال است براشتراك معنوی مفهوم وجود

اما در اشتراك معنوی حقیقت وجود اختلاف است حکمای پهلوی حقیقت وجودرا مشترك معنوی میدانند. وظاهر کلام مشائین آنستکه وجودات حقایق متباینه هستند دلیل براشتراك معنوی آنستکه اگرحقایق وجود متباین و متخالف باشند نباید یك مفهوم ازآنها انتزاع شود. زیرا انتزاع مفهوم واحد از امور متخالف از آنجهت که متخالفند بالبداهه ممتنع است. آیا نمی‌بینی که انتزاع مفهوم انسانیت از زید وبکروخالد وغیراین ازافراد انسان بلحاظ خصوصیات وتشخصات آنها نیست، بلکه نظر بامرمشترك میان آنها است. و همچنین انتزاع حیوان از انسان وفرس و حمار ازجهت ناطق وصاهل وناهق نیست بلکه ازجهت مفهوم حیوانست که مشترك میان آنها است. وهمچنین‌مفهوم ممکن‌ازماهیات امکانی انتزاع میشود ازجهت آنکه ممکنات مشترك در یك معنی هستند وآن امر مشترك آنستکه بذات خود اقتضای

وجود نمیکنند وازهمهٔ جواهرمفهوم جوهر انتزاع میشود چون همه مشترکند در اینکه در وجود احتیاج بموضوع ندارند واجناس عالیه چون اشتراك دارند در اینکه جنسی فوق آنها نیست، جنس عالی بهمه اطلاق میشود.

پس معلوم شد که حقیقت وجود هم مشترك معنوی است چنانکه مفهومش مشترك است.

اما باید دانست که حمل مفهوم وجود بر افرادش بنحو تشکیك است نه بنحو تواطی. (تشکیك آنستکه حمل کلی برافرادش مختلف باشد بشدت وضعف و کمال و نقص واولیت و آخریت وخلاف آن) زیرا حمل موجود بروجودی که ذاتش اقتضای وجود میکند مانند واجب تعالی اولی واقدم است ازوجودی که وجودش ازغیراوست مانند وجودات امکانی. وهمچنین وجود درواجب اشد واکمل واتم است ازوجودی که وجودش ازغیراوست مانند وجودات امکانی وهمچنین وجود واجب اشد واکمل واتم است ازوجود درممکنات، ووجود مجردات متقدم است بروجود مادیات، ووجود جوهرمتقدم است بروجود عرض، ووجود قارّ مانند کم و کیف قویتر ند ازاعراض غیر قار مثل حرکت وزمان ومتقدم ومتأخروشدید وضعیف مانندمقوم وجوداتند. و گفتیم مانند مقومند، زیرا مقوم دراصطلاح جزء چیزی را میگویند وچنانکه پیش ازاین ذکرشد وجود بسیط است وجزء ندارد. وامور مذکوردرفوق مثل مقومند باینمعنی که خارج ازشیئی نیستند. پس شدت وضعف وتقدم وتأخرمثل ذاتی موجوداتند که اگرمثلاً عقل درمرتبهٔ نفس ونفس درمرتبهٔ عقل باشد، عقل ونفس عقل ونفس نخواهند بود. چه قوام عقل بتقدم برنفس است، وقوام نفس بتأخرازعقل. و همچنین است شدت برای وجود واجب تعالی وضعف برای ممکن.

وهرگاه گفته شود عقل مقدم برنفس است، وهیولی وصورت مقدم برجسم، وعدد دو برچهار، وپدر برپسر، مراد این نیست که ماهیت عقل یا هیولی وصورت مقدم است بلکه وجودعقل ووجودهیولی وصورت ووجود دو ووجودپدر مقدم است بروجود نفس وجسم وچهار وپسر وبنابراین تشکیك درماهیت نیست بلکه درووجود است.

صدرالمتألهین قول مشائین را که قائل بتباین حقایق وجودیه هستند توجیه کرده است باینکه مراد تباین بالعرض است. زیرا وجود درخارج متحداست باماهیات ازقبیل اتحاد امرعینی حقیقی با امراعتباری. وچون ماهیات امور متباین ومتکثرند،

پس وجودات بتبع ماهیات متباین‌اند ولهذا درصدرعنوان گفتیم ظاهر کلام مشائین آنستکه وجودات حقایق متباینه میباشند .

بحث چهارم

زیادتی وجود بر ماهیت

وجود بحسب احتمال عقلی ازسه قسم بیرون نیست، یا عین ماهیت است، یاجزء ماهیت،ویا زائد بر آن .

هیچیك از حکما ومتکلمین قائل باین نیستند که وجود جزء ماهیت باشد

حکما معتقدند که وجود زائد بر ماهیت است ولی شیخ ابوالحسن اشعری و ابوالحسین بصری معتزلی قائلند که وجود عین ماهیت است . باینمعنی که وقتی گفته شود انسان موجود است، یا سواد موجوداست، بمنزلهٔ آنستکه بگویند انسان انسان است، یا سواد سواد است .

جواب ابوالحسن وابوالحسین آنستکه اگر وجود انسان عین انسان باشد ، چون انسان مباین با فرس‌است پس وجود انسان‌هم مباین با وجود فرس خواهدبود وبنابراین لازم میآید که وجود مشترك‌لفظی باشد وحال آنکه اشتراك معنوی‌وجود پیش ازاین ثابت شد .

البته‌دراینکه وجود عام بدیهی‌وحصهٔ وجود زائد برماهیت است خلافی نیست، لیکن اختلاف درفرد وجود است که بعضی آنرا زائد و برخی‌عین دانند

حکما برزیادتی وجود برماهیت دلائلی‌آورده‌اند بدینقرار :

دلیل اول ـ وجود را از ماهیت میتوان سلب کرد و مثلا میتوان گفت عنقا موجود نیست وسلب چیزی ازخودش‌محال‌است. وچون سلب وجود ازماهیت‌ممکن است، پس وجود زائد میباشد .

دلیل دوم ـ حمل وجود برماهیت مفید است ، وچون حمل چیزی برخودش (مانند انسان انسان است) مفید نیست، پس وجود زائد برماهیت است .

دلیل سوم ـ حمل وجود برماهیت محتاج ببرهان است، درصورتی که حمل چیزی برخودش محتاج بدلیل نیست . مثلا در اینکه عقل موجود است ، یا مثلث متساوی‌الاضلاع موجود است، محتاج ببرهان هستیم ولی در اینکه عقل عقل است

یا مثلث مثلث است احتیاجی ببرهان نیست. پس معلوم شد که وجود زائد برماهیت است.

دلیل چهارم - ممکن است وجود وماهیت در تعقل انفکاك داشته باشند . مثلا چه بسا میشود که تعقل ماهیتی می کنیم وتصور وجود (خواه خارجی وخواه ذهنی) نمیکنیم. پس باید وجود زائد برماهیت باشد .

☆ ☆ ☆

شیخ ابوالحسن اشعری که وجودرا عین ماهیت میداند، براثبات مدعای خود چنین استدلال کرده است :

اگروجود عین ماهیت نباشد، چون جزءآن هم نیست، ناچار زائد وعارض ماهیت خواهدبود. حال آن ماهیت ازدو حال بیرون نیست: یا معدوم است، یا موجود. اگرمعدوم باشد اجتماع نقیضین لازم میآید . واگرموجود باشد، یا بوجود عارض موجود است ودراینصورت تقدم شیئی برنفس لازم میآید . ویا بوجود دیگرموجود است، پس نقل کلام میکنیم درآن وجود وتسلسل لازم میآید که آن هم محال است.

جواب شیخ اشعری آنستکه وجود عارض ماهیت من حیث هی هی میشود، نه عارض ماهیت معدومه تا تناقض لازم آید ، و نه عارض ماهیت موجوده تا دور و تسلسل لازم آید .

وگذشته ازاین زیادتی وجود وقیام آن بماهیت، درعقل است. یعنی عقل میتواند هریك ازوجود وماهیت را بدون دیگری ملاحظه کند. ودراین ملاحظه اعتبارمیکند که وجود صفتی است عارض وقائم بماهیت ودرعارض ماهیت معروض بوجود عارض موجود میگردد ومعروض پیش ازوجود عارض وجودی ندارد تا دوروتسلسل لازم آید، ودر عارض وجود باید معروض وجود داشته باشد تا عارض عارض آن گردد . پس دلیل شیخ ابوالحسن ناتمام است .

بحث پنجم

وجود ذهنی

حکما وبعضی ازمتکلمین گویند برای اشیاء دونحوهٔ وجود است، یکی وجود خارجی که آنرا وجود عینی ووجود اصیل نیز گویند. ودیگری وجود ذهنی که آنرا وجود ظلی وغیراصیل هم نامند .

ماهیت گاهی وجود خارجی میگیرد و بر آن وجود آثاری مترتب است مانند انسان که در وجود خارجی آثاری دارد از قبیل کتابت و ضحك وغیره. و همچنین آتش که در وجود خارجی منشأ گرمی و روشنی میشود، و آب که در وجود خارجی برودت و رطوبت بر آن مترتب میگردد. و گاه وجود ذهنی میگیرد که این آثار را ندارد ولیکن اثری دیگر دارد که آن امتیاز است. چه آتش و آب در ذهن گرمی و رطوبت ندارد اما از یکدیگر در ذهن امتیاز دارند.

دلائل وجود ذهنی - حکما دلائل زیر را برا ثبات وجود ذهنی اقامه کرده‌اند:

دلیل اول - ما دارای تصور کلی مانند انسان وغیره هستیم و کلی صدقش بر کثیرین ممتنع نیست بلکه بر آن صادق است زیرا که مجرد است از تمام لواحق و عوارض و خصوصیات. در صورتی که کلی در خارج ناچار با خصوصیتی از خصوصیات توأم خواهد بود. مانند انسان که در خارج یا باخصوصیت زید است یا با خصوصیت عمرو. و چون با خصوصیت زید ملاحظه شود بر عمرو صادق نخواهد بود.

پس باید کلی مجرد از عوارض و لواحق وجود دیگری داشته باشد غیر از وجود خارجی و آن وجود ذهنی است.

دلیل دوم - ذهن حکم ایجابی میکند بر معدوم یعنی چیزیکه در خارج تحقق ندارد مانند **بحر من زیبق بارد بالطبع** (یعنی دریای زیبق بالطبع بارد است) و مانند اینکه اجتماع نقیضین مغایر اجتماع ضدین است. و ثبوت چیزی برای چیزی فرع آنستکه **مثبت له** وجود داشته باشد. و چون **مثبت له** (موضوع) در خارج وجود ندارد، ناچار باید در ذهن وجود داشته باشد و همین مطلوب است.

دلیل سوم - هر فاعلی که فعل از او سر میزند. لابد غرض و غایتی را در نظر دارد که برای رسیدن بآن غرض آنکار را میکند. و اگر غرض وجودی نداشته باشد فاعل کاری را برای امر معدوم نمیکند. و غرض وجود خارجی هم ندارد و اگر نه تحصیل حاصل است. پس باید در ذهن وجود داشته باشد و همین مطلوب است

ادلهٔ وجود ذهنی بر فرض اینکه تمام باشد، دلالت دارد بر اینکه ماهیات بحقائقها در ذهن میآید. یعنی ماهیت گاهی وجود خارجی میگیرد و زمانی وجود ذهنی. و تفاوتی در ماهیت نیست بلکه تفاوت در وجود است.

اما بر قول بوجود ذهنی نیز اشکالاتی وارد است بدینقرار:

اشکال اول آنکه نفس چون تصور حرارت و برودت و انحناء و استقامت کند، نفس موصوف شود بآنکه حار و بارد و منحنی و مستقیم است. زیرا حار و بارد چیزی است که حرارت و برودت قائم بآن باشد. ودر اینصورت اجتماع ضدین لازم میآید وآن محال است .

اشکال دوم آنکه نفس جسمی را تعقل میکند یا قوهٔ متخیله جسم بزرگی را مانند کرهٔ آفتاب وماه وزمین تصور میکند. درصورت اول لازم میآید که جسم مادی در نفس که مجرد است نقش ببندد، و در صورت دوم لازم میآید بزرگ در کوچك نقش بندد وهردو محال است .

اشکال سوم آنکه لازم میآید یك چیزهم جوهر باشد وهم عرض. و بیان ملازمه جوهر وعرض آنستکه حقائق جوهریه بنا برآنکه جوهر جنس وذاتی آنها است ، وذات وذاتیات درتمام انحاء وجودات محفوظ است واجب است که جوهر باشند و حالّ درموضوع نباشند وحال آنکه موجودات ذهنی حالّند در نفس که مستغنی از حالّ است. وچون حالّ درمحل مستغنی عرض است، پس صورت جوهر که در نفس است هم جوهر است وهم عرض . واین جمع میان متقابلین است وآن محال است . بلکه لازم میآید یك چیزهم جوهر باشد و هم کیف زیرا صورت حاصل در نفس از کیفیات نفسانیه است.

اشکال چهارم آنکه لازم میآید یك چیزهم کلی باشد وهم جزئی. زیرا هرگاه عقل یکی از کلیات را مانند انسان تعقل کند، آنرا ازتمام لواحق وعوارض مجرد میکند ودر این حال بر کثیرین صادق است و بنابراین کلی است. وچون صورت کلی در نفس جزئی است وموضوع ازجملهٔ مشخصات است پس جزئی است. واز اینرو یك چیزهم جزئی است وهم کلی .

اشکال پنجم آنکه لازم میآید یك چیزهم علم باشد وهم معلوم چه صورت انسان مثلا که در نفس است علم است وچون حقیقت انسان حاصل در نفس است پس معلوم است .

☆ ☆ ☆

برای فرار وخلاص ازاین اشکالات جمعی از متکلمین مانند **امام فخر رازی** منکر وجود ذهنی شده‌اند وعلم را عبارت ازصورت حاصل در نفس ندانسته‌اند بلکه

علمرا ازمقوله اضافه شمرده‌اند و گفته‌اند علم نسبتی است بین عالم ومعلوم .

اما بایددانست که‌این‌عقیده‌فاسداست. زیرا نفس‌هم‌علم‌بخود و هم‌علم‌بمعدومات دارد، وحال آنکه اضافهٔ چیزی بخود معقول نیست. زیرا اضافه‌دوطرف‌متغایرمیخواهد وشیئی مغایرخودش نیست . وهمچنین اضافه بمعدوم هم متصور نیست زیرا که اضافه میان دوامروجودی است نه میان موجود ومعدوم .

برخی از متکلمین معتقد شده‌اند که اشیاء باشباحها درذهن حاصل میشود نه بحقایقها واشکالات‌مذکوردرصورتی‌وارد بود که اشیاء بحقایقهادرذهن حاصل‌شود. این عقیده‌هم باطل است زیرا ادلهٔ وجود ذهنی اگر تمام باشد دلالت دارد بر اینکه حقائق اشیاء درذهن حاصل میشود. مگراینکه مراد قائلین بشبح این باشد که چون صورت حاصل در ذهن آثار خارجی بر آن مترتب نیست شبح نامیده شده نه اینکه اشباح اشیاء حاصل درذهن‌باشند .

ملاعلی قوشچی صاحب شرح تجرید بدینطریق دفع اشکالات کرده و گفته است: فرق است میان حصول درذهن وقیام بذهن. باینمعنی که وقتی نفس جوهریرا تصور کند دوچیز در ذهن حاصل میشود. یکی ماهیتی که موجود است و حاصل در نفس‌وقائم بآن‌نیست وآن‌معلوم‌است وکلی وجوهر. وحصولش‌درنفس مانند حصول جسم است درزمان ومکان. ودیگری موجود خارجی است وآن علم‌است وجزئی و عرض قائم بنفس. وبنابراین اشکالات فوق وارد نمیاید زیرا اشکال درصورتی است که یك چیزازیك جهت جزئی وکلی وجوهروعرض باشد. واگردوچیزباشداشکالی ندارد. وتصویر قول او باینستکه اگراطاقی‌را فرض کنیم که‌آینه‌هائی درتمام‌اطراف آن نصب شده‌باشد وشخصی‌درآن اطاق باشد وصورتش‌درآینه نقش‌ببندد، دراینجا دوچیزخواهدبود: یکی شخص ذوالصورة که موجود است‌دراطاق وقائم بآن‌نیست. ویکی چیزی‌است که قائم‌است بآینه وآن صورتی‌است که مرتسم شده‌است درآینه. وذهن‌بمنزلهٔ آینه است ودرذهن‌هم‌دوچیزاست‌یکی‌حاصل‌درذهن ودیگری‌قائم‌بذهن

این عقیده نیزباطل است زیرا ما بوجدان درمی‌یابیم که هرگاه تعقل چیزی کنیم دوچیز درذهن مانیست . ونیز این قول جمع بین قول بحصول حقائق اشیاء در ذهن وبین قول بحصول اشباح اشیاء درذهن میباشد . چراکه بنابراین عقیده حاصل درذهن حقیقت شیئی است وقائم بذهن شبح آنست .

اشکالات دیگری هم بر این قول شده که این مختصر گنجایش ذکر آنها را ندارد.
اینك میپردازیم بذکر جواب اشکالات وارد بروجود ذهنی :

جواب اشکال اول - حار و بارد چیزی است که حرارت و برودت خارجی قائم بآن باشد نه حرارت و برودت ذهنی. پس اجتماع ضدین لازم نخواهد آمد.

جواب اشکال دوم - جسم در وجود خارجی مادی است ومحال است که در نفس مجرد مرتسم شود. وهمچنین در وجود خارجی بزرگ و کوچك است ومحال است که بزرگ در کوچك نقش ببندد. اما نقش بستن ماهیت کلیه در نفس مجرد و جزئیه در قوهٔ وهمیه محال نیست. زیرا وجود ذهنی در بسیاری از لوازم با وجود خارجی مخالفت دارد.

جواب اشکال سوم جوهر ماهیتی است که اگر در خارج موجود شود در موضوع نخواهد بود. واین منافی نیست بااینکه درذهن درموضوع باشد یعنی عرض ذهنی باشد. بلکه منافات بین جوهر خارجی وعرض خارجی است ، و بین جوهر ذهنی وعرض ذهنی. اما بین جوهر خارجی وعرض ذهنی منافاتی نیست.

بنابراین عرض ذهنی عارض ده مقوله است وعرض خارجی عارض نه مقوله. و جوهر حاصل در ذهن بحمل اولی جوهر است. چه اشیاء چنانکه سابقاً گفته شد بحقایقها درذهن میآید و بحمل شایع صناعی ازمقولهٔ کیف است، چه تعریف کیف بر آن صادق است. وجمع بین متقابلین هم نیست، زیرا وقتی جوهر و کیف متقابلند که آثار هریك بر آنها مترتب باشد. ودرجوهر ذهنی آثار خارجی جوهر مترتب نیست و آثار کیف (قابل قسمت و نسبت نبودن) نیز بر آن مترتب نمی باشد.

جواب اشکال چهارم - صورت حاصل درذهن چون مجرد است از لواحق وعوارض کلی است وصادق بر کثیرین. واز آنجهت که در نفس جزئیه است وموضوع یعنی از جملهٔ مشخصات است جزئی است. وچون جزئیت وکلیت بدو جهت مختلف است، باهم منافاتی ندارد.

جوابهای مذکور بنابر عقیدهٔ حکما است که قائل بارتسام صور درذهن هستند.
اما ملاصدرا معتقد است که تعقل یا بواسطهٔ اتحاد نفس با عقل فعال و یا بواسطهٔ مشاهدهٔ نفس مثل افلاطونیه را از دور حاصل میشود. وادراك جزئیات نیز بواسطهٔ آنستکه نفس صوری را که شبیه با صور مادیهٔ محسوسه هستند ایجاد میکند و بنابرین

عقیده اشکالات مذکوراساساً وارد نیست. زیرا درتعقل صور قائم بنفس نیست ودر تخیل صورقائمند بنفس. ولی قیام صدوری دارند نه‌حلولی. ووقتی نفس متصف بحار وبارد میشود که حرارت و برودت حال در نفس باشند. و حال آنکه بنابراین عقیده حرارت وبرودت معلول و مجعول نفس‌اند ، نه حال در آن . وهمچنین جوهر عرض خواهدبود اگرحال درنفس باشد، وجزئی خواهدبود برفرض حلول درنفس . ونیز بزرگ‌در کوچك‌یا مادی درمجرد درصورتی‌نقش می‌بندد که‌حال وقائم بنفس‌باشد. واگرقائم باشد بقیام صدوری اشکالی‌لازم نخواهدآمد .

بحث ششم

در ماهیت

ماهیت بدو معنی اطلاق میشود : یکی **مایقال‌فی‌جواب ماهو** یعنی آنچه در جواب پرسش از حقیقت چیزی گفته میشود، ودیگر **مابه‌الشیئی‌هوهو** یعنی چیزی است که حقیقت بآنچیز آنچیزاست .

ماهیت‌بمعنی‌دوم‌اعم ازمعنی‌اول‌است. زیرا بااین‌معنی‌بروجودهم اطلاق‌میشود. البته‌حقیقت‌هرچیزی مغایر است باتمام عوارض ولواحقی که عارض‌آن‌میشود . مثلاً حقیقت انسان مغایراست با وجود وعدم و وحدت و کثرت وضحك و کتابت وغیره ، چه اگردرحقیقت انسان وحدت مأخوذ باشد باید انسان صادق بر کثیرین نباشد ، و اگر کثرت ملحوظ باشد نباید بروحدت صدق کند و همچنین است کلام در وجود و عدم وغیره. پس انسان ازجهت انسانیت جز انسان نیست وهرچه عارض‌آن شود از خصوص‌وعموم ووجود وعدم درمرتبهٔ ذات او نیست ، بلکه درمرتبهٔ متأخر از ذات است. وهمین‌است معنی قول حکما که گفته‌اند : الماهیة من حیث هی‌هی لیست‌الاهی لاموجودة ولامعدومة .

ماهیت گاهی اعتبارمیشود بشرط‌اینکه مقارن باشد بالواحق وعوارضی زائد برماهیت، وماهیت دراینصورت‌ماهیت بشرط شیئی و مخلوطه نامیده میشود. و بااین اعتباردرخارج موجود است،زیرا که جزء موجودخارجی‌است، وجزء موجودخارجی موجود است .

وزمانی اعتبار میشود بشرط نبودن لواحق و عوارض باآن، و دراینصورت ماهیت بشرط لاشیئی و مجرده نامیده میشود. و باین اعتبار درذهن موجود است نه در خارج.

وگاهی اعتبار میشود بدون اینکه مقارنهٔ آن با لواحق یا تجرد آن از لواحق ملاحظه شود ودراینصورت ماهیت لابشرط شیئی و مطلقه نامیده میشود.

بحث هفتم

وجوب وامکان وامتناع

هرمفهومی اگر نظر بذاتش کنیم با قطع نظر از امور خارجیه وآنرا با وجود وعدم قیاس کنیم، ازسه حال بیرون نیست : یا ذات آن اقتضای وجود میکند که آنرا واجب‌الوجود گویند. ویا ذات آن اقتضای عدم میکند که آنرا ممتنع‌الوجود نامند. ویا نه اقتضای وجود میکند و نه اقتضای عدم که آنرا ممکن‌الوجود خوانند.

اما اینکه اقتضای وجود و عدم باهم کند بدیهی‌البطلان است، چه اجتماع نقیضین لازم آید.

پس واجب آنستکه وجود برای او ضروری باشد وعدمش ممتنع.

وممتنع آنستکه عدمش ضروری ووجودش ممتنع باشد.

و ممکن آنستکه هیچیك از وجود و عدم برای او ضرورت ندارد ونسبتش بوجود وعدم مساوی ویکسان است. یعنی نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم، بلکه لااقتضا است و اگر موجود شود بسبب خارجی موجود میشود و اگر معدوم شود نیز بسببی خارجی است.

اقسام وجوب وامتناع- هریك از وجوب وامتناع بردو گونه است: ذاتی وغیری: وجوب ذاتی آنستکه وجود ضروری باشد نظر بذات چیزی. ووجوب غیری آنستکه وجود چیزی بسبب غیر حاصل باشد.

امتناع ذاتی آنستکه عدم ضرور باشد نظر بذات شیئی. وامتناع غیری آنستکه عدم حاصل باشد برای چیزی بملاحظهٔ غیر.

معروض وجوب غیری و امتناع غیری همان ممکن‌الوجود است. چه ممکن چون در حد ذات اقتضای وجود وعدم ندارد، ممکن است بسبب غیری واجب یا ممتنع شود.

اما امکان غیری باطل است. زیرا که اگر امکان بالغیر باشد، معروض آن یا واجب بالذات است و یا ممتنع بالذات و یا ممکن بالذات. بنا برشق اول ودوم لازم میآید انقلاب از وجوب ذاتی و امتناع ذاتی بامکان. و امکان خواه بالذات باشد و خواه بالعرض، با وجوب ذاتی و امتناع ذاتی منافی است. زیرا وجوب بالذات و امتناع بالذات آنستکه ذات اقتضای وجود یا عدم کند. ومحال است که اقتضای وجود یاعدم منقلب شود بلااقتضای وجود وعدم که معنی امکان است. بخلاف اینکه ممکن معروض واجب وممتنع شود. چه دراینصورت انقلابی که محال است لازم نمی آید، زیرا که لااقتضای وجود وعدم منافی با اقتضای وجود یا عدم نیست. بلکه منافی اقتضای وجود، اقتضای عدم است.

بحث هشتم

خواص واجب تعالی

یکی ازخواص واجب تعالی آنستکه واجب مرکب نیست، خواه مرکب ازاجزاء خارجی مانندترکب جسم ازهیولی وصورت، وخواه مرکب ازاجزاء ذهنی مثل ترکب ماهیت ازجنس وفصل، وخواه مرکب ازاجزاء مقداری مانندترکب سطح وخط (مرکب مقداری آنستکه کل وجزء درحد واسم یکی باشند. چه نیمهٔ خط هم خط است).

اما واجب مرکب از اجزاء خارجی نیست، زیرا که هر مرکبی محتاج است باجزاء، وهر محتاجی ممکن الوجوداست.

اما مرکب از اجزاء حدی نیست زیرا که مرکب از جنس وفصل ماهیت است وماهیت در تقوم ماهوی نیازمند باجزاء است، و وجود محتاج است بتقوم ماهیت. پس اگر واجب الوجود مرکب ازاجزاء حدی باشد محتاج خواهد بود، واحتیاج با وجوب وجود منافی است.

اما اجزاء مقداری ندارد، برای آنکه اگر واجب تعالی جزء مقداری داشته باشد آن جزء یا ممکن خواهد بود یا واجب. اگر ممکن باشد لازم میآید که جزء مخالف باکل باشد وحال آنکه جزء مقداری آنستکه جزء باکل در حقیقت متحد باشد، واگر واجب باشد، در اینصورت لازم میآید که واجب تعالی بالقوه باشد. چرا که اجزاء مقداری بالقوه هستند. علاوه براین اجزاء مقداری ازلوازم ماده است و بنابراین اگر واجب اجزاء مقداری داشته باشد ماده خواهد داشت وماده هم بدون

صورت یافت نمیشود ، پس مرکب خواهد بود وچنانکه گفته شد هرمرکبی محتاج است وهرمحتاج ممکن‌الوجود .

ازاین بیانات معلوم شد که واجب تعالی بسیط صرف است وبهیچوجه ترکیبی درذات اوراه ندارد .

خاصیت دیگر آنستکه واجب‌الوجودجزء چیزدیگرنیست بنحوی که ازوجود واجب وجزء دیگرمرکب حقیقی حاصل شود. زیرا ترکیب حقیقی درصورتی است که میان‌اجزاء احتیاجی‌باشد واحتیاج باینستکه یکی‌محل‌برای دیگری باشدویکی حال دردیگری. ودراینصورت واجب یا حال درجزء دیگرخواهدبود ویا محل‌برای جزء دیگر.

اما حال بودن واجب ممکن نیست ، زیرا حال اگر عرض باشد در وجود محتاج بمحل است، واگرصورت باشد، صورت درتشخص محتاج بهیولی است بلکه تشخص عین وجود است وبهرتقدیرلازم میآید که واجب در وجود محتاج بغیر باشد وهرمحتاجی ممکن‌است، پس واجب حال نتواندبود .

اما محل برای جزء دیگرنیزنیست. زیرا اگرمحل برای صورت باشد، چون محل صورت دروجود محتاج بحال‌است، احتیاج واجب در وجود لازم میآید که‌آن خلف‌است. واگرمحل برای عرض باشد ، مرکب از موضوع وعرض مرکب حقیقی نخواهدبود بلکه مرکب اعتباری‌است مانند ابیض که مرکب ازجسم وبیاض است.

پس واضح شد که واجب جزء چیزی نمیتواند باشد .

خاصیت دیگر واجب تعالی آنستکه وجود واجب عین ماهیت است. باینمعنی که ماهیتی ندارد جزهمان وجودش . حکما دلائلی اقامه کرده‌اند براینکه وجود واجب عین ماهیت اواست بدین قرار :

دلیل اول ــ چنانکه سابقاً بیان کردیم ماهیت ازحدود وجود انتزاع میشود وچون وجود واجب غیرمحدود ونامتناهی‌است، پس ماهیتی‌ندارد .

دلیل دوم ــ واجب اگرماهیت داشته باشد، ناچار وجودش زائد برماهیت خواهدبود، وهرچه زائد باشد وعین نباشد عرض خواهد بود وهرعرضی معلل است یعنی علتی‌دارد. وعلت از چند حال بیرون نیست : یا واجب‌الوجود دیگری است که وجود باین واجب میدهد ودراینصورت دومی واجب نخواهدبود، زیرا وجودش‌بغیر

است. و نیزواجب متعدد نتواندبود، چنانکه بزودی خواهدآمد .

یا علت وجود واجب معلول واجب است مانند عقل‌اول(مثلاً) واینهم‌باطل است، زیرا معلول‌ممکن‌الوجود است. پس‌اگرواجب دروجود محتاج بممکن‌باشد، ممکن خواهدبود. چراکه شیئی با احتیاج بواجب ممکن‌است، تا چه رسد باحتیاج بممکن. واین خلف است .

یا علت وجود واجب همان ماهیت اواست . ودر اینصورت باید ماهیت وجود داشته باشد تا بتواند علت وجود شود. زیرا علت وجود متقدم بر وجود است ، و تا چیزی موجود نباشد نمیتواند بچیزدیگر وجود دهد . حال اگرماهیت بهمین وجود عارض موجود است تقدم شیئی‌برنفس لازم‌میآید وآن محال‌است واگربوجود دیگر موجود است نقل کلام میکنیم درآن وجود و تسلسل لازم میآید . ونیز لازم میآید که یك چیزدووجود داشته‌باشد وآن واضح‌البطلان است .

پس‌ازبیان فوق معلوم‌شد که ماهیت‌علت وجود نمیتواندباشد. اما ممکن‌است ماهیت علت ماهیتی باشد مانند اربعه که علت است برای زوجیت . و همچنین ممکن است ماهیت علت برای صفتی‌باشد مثل ماهیت انسان که علت است از برای تعجب ، ونیزممکن‌است ماهیت علت صفتی‌باشد وآن صفت علت صفت دیگری، مانند انسان که علت‌است برای تعجب وتعجب‌علت‌است برای ضحك. پس‌اشکالی نیست که‌ماهیت علت ماهیت شود مانند مثلث که علت برای ذوالزوایا است ، اما ماهیت علت وجود نتواند بود .

دلیل سوم ــ دلیل‌دیگری که برنفی‌ماهیت ازواجب‌آورده‌اند اینستکه اگر واجب ماهیت داشته باشدووجود عارض او شود ، ماهیت واجب فاعل و قابل هردو خواهدبود، وممکن نیست یك چیزهم قابل وهم‌فاعل باشد. ولی این‌دلیل تمام‌نیست، زیرا قبول بدومعنی‌است: یکی انفعال تجددی مانند اینکه جسم تدریجاً قبول سردی یا گرمی کند. وقبول باین معنی با فعلیت جمع نمیشود . معنی دوم مطلق موصوفیت است و باینمعنی ممکن است قابل وفاعل یکی باشد مانند خورشید که علت روشنی است وموصوف بروشنی نیز هست . پس واجب ممکن است هم فاعل وجودی باشد، وهم قابل بمعنی موصوفیت .

امام فخر رازی بر نظر حکما که معتقد بنفی ماهیت از واجب تعالی هستند اشکالاتی کرده‌است بدین‌قرار :

اشکال اول - اگرواجب وجودی مجرد ازماهیت باشد، حال ازسه‌امر بیرون نیست: یا وجود اقتضای تجرد ازماهیت‌میکند ودراینصورت باید وجودات‌ممکنه‌هم مجرد باشند ازماهیت، با اینکه ممکن زوج ترکیبی است یعنی مرکب از ماهیت و وجود میباشد . یا وجود اقتضای مقارنه با ماهیت میکند ودر اینصورت باید وجود واجب هم مقارن ماهیت باشد. یا وجود نه اقتضای‌تجرد ازماهیت میکند و نه‌اقتضای مقارنهٔ با آنرا ، ودر اینصورت واجب در تجردش محتاج است بعلت و چون واجب وجودی است مجرد پس لازم میآید که دروجود محتاج بغیرباشد و چون هرمحتاج بغیری ممکن‌است ، لازم میآید که واجب تعالی ممکن باشد .

جواب این اشکال آنستکه واجب تعالی بعقیدهٔ مشائین وجودی است مباین با سایروجودات. یعنی وجود خاصی‌است. پس منافات ندارد که وجود واجب‌اقتضای تجرد کند و وجودات ممکنه اقتضای مقارنه . وبعقیدهٔ حکمای فهلوی وجود واجب مرتبهٔ شدیدهٔ ازوجود است، واگروجود شدید اقتضای تجرد کند لازم نیست مراتب ضعیفه هم اقتضای تجرد کنند و بمشرب عرفا وجود واجب حقیقت وجود است و وجودات ممکنه اظلال واطواروشؤنات‌آن وجودند. پس اگر حقیقت وجوداقتضای تجرد کند لازم نمیآید که وجودات ظلی هم اقتضای تجرد کنند . پس بهر حال این اشکال امام مندفع است .

اشکال دوم - اشکال دیگرامام آنستکه حقیقت واجب مساوی با حقیقت‌هیچ چیز نیست. زیرا حقیقت واجب اقتضای وجوب مینماید وحقیقت اشیاء اقتضای امکان میکنند، واختلاف لوازم دلیل‌است بر اختلاف ملزومات . اما چون وجود واجب در موجودبودن مساوی وجود ممکنانست، پس حقیقت واجب غیروجود است .

جواب ازاین اشکال آنستکه ما مسلم نداریم که وجود واجب مساوی وجود ممکنانست. چه وجود واجب چنانکه بیان‌شد یا وجودی‌است مباین باوجود ممکنات (بعقیدهٔ مشائین) ویا مرتبهٔ شدیده‌ایست از وجود (بعقیدهٔ فهلویین) ویا حقیقت وجود است (بمذاق عرفا) . وبهرحال وجود واجب مساوی وجودات ممکنه نیست ، بلکه مشارك آنهااست‌درمفهوم وجود عام‌بدیهی. واتحاد درلوازم‌منافی‌اختلاف‌درملزومات

نیست، چنانکه آفتاب و آتش در حقیقت مختلفند ولی در گرمی و روشنی اشتراك دارند که لازم هردواست. وخلافی نیست در اینکه وجودعام بدیهی وحصهٔ وجودزائد است برحقیقت واجب وممکن ، وخلاف در وجود خاص است که بعقیدهٔ حکما عین حقیقت واجب است وزائد برحقیقت ممکن. پس معلوم شد که وجود واجب مساوی با وجود ممکنات نیست .

اشکال سوم ـ حقیقت واجب معلوم نیست ووجودش معلوم است، پس حقیقت واجب غیروجود اوست .

جواب ازاین اشکال آنستکه آنچه معلوم است وجود عام است که غیر وجود خاص است. و آنچه معلوم نیست وجود خاص است که همان حقیقت واجب باشد. پس وجود خاص زائد برماهیت نیست. ومقصود حکما اینستکه وجود خاص واجب عین ماهیت اوست . (البته معنی ماهیت واجب مابه الشیئی هو هو است نه مایقال فی جواب ماهو.)

بحث نهم

دلائل توحید

پاره‌ای از خواص واجب دربحث پیشین ذکر شد. دراین بحث خاصیت دیگر که توحید آن ذات مقدس است مورد گفتگو است :

دلائل توحید باری متعدداست و اینك شمه‌ای از آن بیان میشود :

دلیل اول ـ چون اصالت وجـود و اینکه وجود حقیقت واحدهٔ ذی مراتب است ثابت شد، و نیز مدلل گردید که واجب الوجود باید دارای تمام کمالات باشد و فاقد هیچ کمالی نباشد، پس اگردوواجب متحقق باشد هیچیك دارای وجود دیگری وصفات آن نخواهد بود بلکه فاقد کمالات آنست. بنابراین هریك مرکب خواهد بود ازوجود خود وعدم دیگری وحال آنکه ثابت شد که واجب نمیتواند مرکب باشد . پس دوواجب الوجود امکان ندارد .

دلیل دوم ـ وجوب وجود یا اقتضای وحدت میکند ویا اقتضای کثرت ویا لااقتضاست که نه اقتضای وحدت دارد ونه کثرت .

اگر وجوب وجود اقتضای وحدت کند که همین مطلوب ماست . چه مقتضای

شیئی ازشیئی منفك نمیشود وچون اقتضای وحدت میکند پس تعدد ممتنع است .

واگروجوب وجود اقتضای کثرت کند اینهم باطل است زیرا هیچ کثرتی بدون وحدت نیست. پس اگروجوب وجوداقتضای کثرت کندلازم میآید کثرت بدون وحدت.

واگرلااقتضاباشد، باید وجوب وجود در اتصاف بوحدت محتاج بغیر باشد. و چون هر محتاج بغیری ممکن است، پس آنچه را واجب فرض کردیم واجب نخواهد بود بلکه ممکن خواهد بود .

چون دوشق باطل شد، باقی میماند شق سوم که وجوب اقتضای وحدت کند . پس دوواجب متحقق نیست .

دلیل سوم ـ حکما ومتکلمین هردودلیلی آورده‌اند باین ترتیب که :

اگردوواجب متحقق باشد که اقل مراتب کثرت است، چون هردو در وجوب وجود مشترکند ناچار باید مابه‌الامتیازی میان آن دو باشد . چه اگرفقط همان مابه الاشتراك باشد دوگانگی در بین نیست .

اما مابه‌الامتیاز ازسه حال بیرون نیست. یا تمام حقیقت است یعنی هردوواجب بتمام ذات متباین‌اند. پس وجوب وجود خارج از حقیقت آن دوخواهد بود وآن محال است . زیرا پیش از این دانسته شد که وجود عین حقیقت واجب است . ووجوب تأکد وشدت وجود است .

یا مابه‌الامتیاز جزء حقیقت واجب است ودراینصورت ترکیب در ذات واجب لازم میآید وترکیب مستلزم احتیاج است وهر محتاجی ممکن است واین خلف است .

یا مابه‌الامتیاز از حقیقت هردو بیرون است، پس واجب در تعین محتاج خواهد بود بغیر. زیراکه تعین هرگاه زائد برحقیقت باشد عرض خواهد بود وهرعرضی محتاج است بعلتی . وعلت آن تعین یا خود حقیقت است وآن ممتنع است چراکه علت یا تعینش سابق برمعلول است که دراینصورت تقدم شیئی برنفس لازم میآید وآن محال است. ویا غیر حقیقت علت است پس ناچار واجب در وجود محتاج خواهد بود بغیر چنانکه در تعین محتاج است بغیر . زیرا تعین یا عین وجود است یا مساوق آن . و احتیاج دروجود منافی است با وجوب بالذات .

وبوجه دیگروجوب وجود اگرمشترك باشد میان دوواجب، یاجنس خواهد بود یا نوع ویا عرض .

اما جنس نتواندبود زیرا هرچه جنسی دارد ناچار فصلی‌هم خواهد داشت و بنابراین واجب مرکب خواهدبود وسابقاً بیان‌شد که ترکب واجب محال‌است .

اما وجوب وجود نوع نیز نتواندبود زیرا دراین‌فرض‌امتیازهریك‌ازدیگری، بعوارض مشخصه خواهدبود وعوارض مشخصه که عارض‌هرفردی شود ممکن نیست که واجب باشد . زیرا عارض محتاج بمعروض است واحتیاج منافی است با وجوب وجود، پس ممکن‌الوجود خواهدبود و ممکن محتاج است بعلت. وعلت عارض‌اگر همین ذات معروض‌باشدلازم میآید که درفرد دیگرنیزهمین عارض یافت‌شود وچون ذات درفرد دیگرنیز متحقق است پس مغایرتی میان دو فرد نخواهد بود و بنابراین دوگانگی وجود ندارد .

واگر علت عارض امری باشد خارج از ذات ، لازم میآید که آن فرد درحد ذات خود با قطع نظر از امرخارج موجود نباشد پس واجب‌الوجود نخواهد بود . پس امکان ندارد که واجب‌الوجود ماهیت‌نوعیه‌ای باشد که افراد متعدده داشته‌باشد.

اما وجوب وجود عرض‌هم نتواند بود . زیرا چنانکه مذکورشد، وجود عین ذات واجب است ووجوب همان تأکد وشدت وجود است ، پس وجوب هم عین ذات است وچون عین ذاتست عرض نتواند بود پس محال است که دو واجب موجود و متحقق باشد .

شبهۀ ابن کمونه - ابن کمونه براین برهان ایراد کرده و گفته است .

ممکن است دوهویت باشد بسیط و مجهول‌الکنه ومباین بتمام ذات (امتیاز میان اشیاء یا بتمام ذاتست مانند اجناس عالیه از قبیل جوهروکم و کیف و غیره که بتمام ذات باهم فرق دارند یا امتیاز ببعض ذاتست اگراشتراك در جنس باشد ، مانند امتیازانسان وفرس، زیرا هردو درحیوانیت مشترکند وامتیازشان بناطق و صاهل است. ویا امتیاز بعوارض مشخصه است اگراشتراك درطبیعت باشد مانند اینکه زید وعمرودرانسانیت مشترکند ودرعوارض مشخصه امتیاز دارند تمام حکماء باین سه قسم امتیاز معتقدند ولی حکمای اشراقی امتیاز بکمال‌ونقص وغنا وفقررا نیزقائلند. پس امتیاز نزد ایشان بچهارچیزاست)

وچون امتیاز بتمام‌ذات‌دارند نه‌ببعض‌ذات، پس ترکیب‌لازم‌نمی‌آید‌و حمل‌وجوب وجود برهردو محمول بالضمیمه نیست بلکه‌بمعنی‌خارج‌محمول‌است. (محمول بالضمیمه

آنستکه تا چیزی منضم بموضوع نشود محمول حمل بر آن نمیشود. مانند اینکه بیاض تا منضم بجسم نگردد الجسم ابیض گفته نمیشود. ومحمول بمعنی خارج محمول آنستکه از ذات موضوع انتزاع شود بدون اینکه چیزی بموضوع ضمیمه گردد مانند الجسم ممکن که امکان چیزی نیست که منضم بجسم شود، بلکه امکان از ذات جسم انتزاع و حمل بر آن شده است) وچون حمل وجوب وجود بمعنی خارج محمول است معلل نیست وعلتی نمیخواهد. پس اگر واجب طبیعت نوعیه باشد احتیاج بغیر که منافی با وجوب وجود است لازم نمیآید .

جواب شبهۀ ابن کمونه ــ چون اصالت وجود واعتباری بودن ماهیت محقق شد ، ونیز باثبات رسید که وجود حقیقت واحدۀ صاحب مراتب است (مذهب فهلویین) وحقایق متباینه نیست ، (مذهب مشائین) ووجوب وجود شدید است ، پس اگر دو واجب متحقق باشند ناچار آندو در وجود اشتراك خواهند داشت . و وجود ذاتی هردو خواهد بود، پس مرکب باشند ازمابه‌الاشتراك ومابه‌الامتیاز، وچون هرمرکبی محتاج است وهرمحتاجی ممکن ، پس برفرض تحقق دو واجب هیچیك واجب نخواهند بود واین خلف است .

پس اشکال ابن کمونه بر کسانی که وجود را اصیل و حقیقت واحده میدانند وارد نیست ولی بر کسانی که ماهیت را اصیل میدانند شدیدالاندفاع است .

حال بنابراین فرض که ماهیت اصیل باشد ودو هویت متباین بتمام ذات فرض شود، گوئیم ازامور متباینه از آنجهت که متباین‌اند نمیتوان امر واحدی انتزاع کرد. و آخوند ملاصدرا ادعای بداهت اینرا کرده و گفته است که حمل انسان برزید و عمرو بلحاظ اشتراك آندو است در انسانیت ، وهمچنین حمل حیوان برانسان نظر باشتراك آنها است درحیوانیت ، وحمل ممکن برجواهر واعراض از جهت اشتراك آنها درانتساب بواجب‌الوجود است، وحمل موجود برواجب وممکن از حیث اشتراك آنها درمفهوم وجود عام بدیهی است ، و همچنین حمل ابیض بربرف وعاج از جهت اتصاف آنها است ببیاض. پس ابطال نظر ابن کمونه بهرحال ثابت است .

برهان تمانع ــ متکلمین توحید واجب را ازراه تمانع ثابت کرده‌اند. حاصل برهان آنها که از آیۀ شریفۀ **لو کان فیهما الهة الا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما یصفون** اخذ شده است اینستکه :

اگر دو واجب‌الوجود باشد و هریك خلاف آنچه دیگری اراده کرده است اراده کند، نظام عالم اختلال می‌یابد. چه فی‌المثل اگر یکی حرکت زمین را اراده کند و آن دیگری سکون آنرا ، حال از چند صورت بیرون نیست : یا مراد هردو واقع میشود، یا مراد هیچیك واقع نمیشود ، یا مراد یکی واقع‌میشود واز آن دیگری صورت وقوع نمیگیرد .

اگر مراد هردو واقع شود ، اجتماع نقیضین لازم آید و آن محال است ، چه زمین باید در آن واحد هم متحرك باشد هم ساکن .

واگر مراد هیچیك واقع نشود ، لازم میآید ارتفاع نقیضین یعنی زمین نه متحرك باشد نه ساکن واین نیزمحال‌است. وهم عجزهردولازم میآید .

واگرمرادیکی‌واقع شدواز آن‌دیگری حاصل‌نگردید،آنیکی واجب‌الوجود است ودیگری چون عاجزاست باید ممکن‌الوجود باشد .

باید دانست که این برهان تمام نیست . زیرا فرض شده است که هردو واجب ارادهٔ دوامرمخالف کنند وحال آنکه واجب‌الوجود هرکاری کند بر وفق صلاح و حکمت است واگرحکمت درحرکت‌زمین باشدآندیگری ارادهٔ خلاف‌آن‌نخواهد کرد. پس اجتماع نقیضین لازم نمیآید . پس نباید برهان را بوجهی حمل کنیم که تمام نیست .

بدین جهت بعضی دیگر گفته‌اند آیهٔ شریفه اشاره ببرهان صدّیقین است از طریق برهان فرجه که از کلام حضرت صادق مفهوم میشود .

برهان فرجه ـ **کلینی** علیه‌الرحمه در کتاب‌توحید ازهشام‌بن حکم نقل‌میکند که زندیقی خدمت حضرت‌صادق آمد. حضرت بدو فرمود اگربگوئی دو خدا وجود دارد، امرازسه حال بیرون نتواند بود: یاآن هردوقدیمند وقوی، یاهردوضعیفند، یا یکی قوی ودیگری ضعیف است .

بنا براحتمال اول که هردو قدیم وقوی باشند، چون لازمهٔ قدرت وقوت قهر وغلبه است ، شخص قادر میخواهد کسیرا که مقابل اوست مقهور کند و مقابلی باقی نگذارد وبنابراین بایدهریك‌صاحب‌خودرا دفع کنند وبنابراین‌دیگرواجب‌الوجودی نخواهد بود و در نتیجه لازم میآیدآسمان وزمین نباشد . زیرا ممکن بدون وجود واجب وجود نمیگیرد. پس بطلان زمین و آسمان لازم میآید .

احتمال دوم نیز که هردوضعیف باشندباطل‌است. چه ضعیف واجب‌نتواندبود وواجب باید در کمال شدت وجود باشد یعنی وجودی اشد از او نباشد. اگر واجب ضعیف باشد، عاجزاست وعجز منافی قدرت‌است، پس واجب نمیباشد .

امابنابر احتمال‌سوم که‌یکی‌قوی‌ودیگری‌ضعیف باشد، همان‌قوی‌واجب‌الوجود است وبنابراین مقصود ما ثابت است .

بعد حضرتش فرماید: **ثم یلزمك إن ادعیت اثنین فرجة ما بینهما حتی یکونا اثنین فصارت الفرجة ثالثاً بینهما قدیماً معهما فیلزمك ثلاثة** یعنی اگر قـائل بدو واجب باشی باید بفرجه‌ای بین آن‌دوقائل باشی وبنابراین‌سه واجب لازم‌آید،واگر سه واجب قائل شدی ، پنج واجب لازم آید و از پنج واجب نه واجب و هکذا الی غیرالنهایه. (وجه تسمیهٔ این برهان بفرجه همین است که حضرت در آن لفظ فرجه بکار برده است) .

مقصود حضرت اینستکه اگر دو واجب‌الوجود قدیم باشد ، لابد چون دوتا فرض کردیم باید قدرمشترکی داشته‌باشند ومابه‌الامتیازی . والا اگر مابه‌الامتیازی بین آنها نباشد اثنینیت نخواهدبود. مثلازید وعمرو که دوتاهستند، با اینکه‌درحقیقت انسانیت مشترکند هریك دارای خصوصیتی است که آندیگری فاقدآنست و همان خصوصیات آندورا ازهم‌ممتازمی کند. اگردوواجب‌موجودباشد، پس‌درحقیقت‌وجود مشترکند و اگر امری نباشد که هرکدام بآن ممتـاز باشند لازم میآید که اثنینیتی نباشد وحال‌آنکه ما فرض تعدد کردیم. اول‌مرتبهٔ افتراق و امتیازآنستکه ضمیمه‌ای بیکی ازدوقدیم منضم‌شود وبدیگری منضم‌نشود. تا امتیازشان بانضمام ضمیمه‌بیکی واطلاق دیگری باشد .

حال‌آن ضمیمه از سه صورت بیرون نیست یا از سنخ ماهیت است یا از سنخ عدم ویا ازسنخ وجود .

اگر ضمیمه از سنخ ماهیت باشد یعنی یکی ازدوقدیم واجب‌الوجود باشد با ماهیت، چون هر ماهیتی ممکن‌است وهرممکنی حادث و مرکب تابع اخس اجزاء است. پس لازم میآید که این‌واجب‌الوجودی که ماهیت باو منضم شد ممکن‌الوجود شود. واین خلاف فرض است .

همچنین بدیهی‌است که‌آن‌ضمیمه عدم‌نیز نتواندبود زیرا دراعدام‌تمایزی نیست

تا بتواند سبب تمیز شیئی بشود .

پس ناچار باید بگوئیم آن ضمیمه وجود است. واین وجودی که منضم میشود بقدیم ناچار باید قدیم باشد والا آن واجب الوجود قدیم نخواهد بود. درصورتی که ما فرض کردیم واجب الوجود قدیم است .

بنابراین از فرض دو واجب، سه واجب لازم میآید. زیرا دو قدیم که اول فرض کردیم و وجود منضم هم که قدیم است. از وجود سه واجب، پنج واجب لازم میآید و هکذا از پنج واجب نه واجب الی غیرالنهایه. و باین ترتیب لازم میآید که واجب الوجود غیرمتناهی باشد و حال اینکه ببراهین ثابت شده است که غیرمتناهی وجود ندارد .

ومراد امام صادق از فرجه همان مابه الافتراق است .

پس معنی آیهٔ لو کان فیهما اینستکه اگر واجب متعدد باشد لازم می آید نامتناهی باشد و نامتناهی هم که وجود ندارد و اگر واجب نباشد زمین و آسمان معدوم خواهند بود.

✲ ✲ ✲

علاوه برخواص مذکور، واجب تعالی را خاصیت دیگری است و آن اینستکه واجب الوجود با لذات، واجب الوجود من جمیع الجهات است . یعنی همچنانکه واجب وجودش واجب است ، صفات کمالیه اش نیز مانند علم وقدرت و اراده واجب است. یعنی واجب العلم والقدرة است همچنانکه واجب الوجود است .

برهان بر این مطلب آنستکه صفات کمالیه اگر ممکن باشند برای واجب، یا امکان استعدادی خواهد بود یا امکان ذاتی .

اگر امکان استعدادی باشد، چون امکان عرض است و حاملی میخواهد و حامل استعداد ماده است، پس واجب تعالی اگر امکان استعدادی داشته باشد ناچار ماده هم خواهد داشت . وماده هم بی صورت یافت نمیشود (چنانکه در بحث تلازم در قسمت طبیعیات گذشت) پس واجب مرکب خواهد بود و پیش ازاین بیان نمودیم که واجب مرکب نیست .

واگر امکان ذاتی باشد، چون حامل آن ماهیت است، پس اگر امکان داشته باشد صفات کمالیه برای واجب، ماهیت خواهد داشت وقبلاً مذکور شد که واجب ماهیت ندارد و ماهیتش همان وجود اوست .

بحث دهم

خواص ممکن

از جمله خواص ممکن آنستکه ممکن محتاج بعلت است. زیرا ممکن در حد ذات نسبتش بوجود وعدم مساوی ویکسان است، وچون نسبتش بوجود وعدم مساوی است ناچار ترجیح هریك از وجود یا عدم بسبب مرجحی خواهد بود خارج ازذات ممکن. زیرا ترجح بلامرجح محال است. (ترجح بلامرجح آنستکه چیزی بدون علت فاعلی موجود شود.).

تمام حکما ومتکلمین اتفاق دارند دراینکه ترجح بلامرجح باطل است ولی درترجیح بلامرجح خلاف است. چنانکه اشاعره وبرخی دیگر ترجیح بلامرجح را جائز میدانند. (ترجیح بلامرجح آنستکه شیئی بدون علت غائی موجود شود) وچند دلیل بر جواز آن اقامه کرده اند.

یکی آنکه شخص تشنه هرگاه دوظرف آب نزد او باشد، بدون هیچ امتیازی یکی از آنها را برمیدارد وهمچنین آدم گرسنه که دو گردهٔ نان پیش او باشد یکی را میخورد بی هیچ امتیاز. ونیزشخصی سردوراه میرسد که هیچ فرقی ندارند ویکی از آندوراهرا برمی گزیند وهمهٔ اینها ترجیح بلامرجح است.

جواب ـ اولاً بوسیلهٔ امثلهٔ جزئیه نمیتوان حکم کلی کرد. ثانیاً ممکن است غایت بحسب قوهٔ عقلیه و خیالیه وشهویه وغضبیه باشد ودر این امثله اگرچه بحسب قوهٔ متخیله غایتی نیست اما ممکن است غایت بحسب قوهٔ عقلیه باشد. چه ممکن است تقدیر الهی شده باشد که یك گردهٔ نان پیش ازدیگری خورده شود وعقل انسانی مسخر امر الهی است.

پس دراین امثله غایت بحسب قوهٔ عاقله هست اگرچه بحسب قوه متخیله نیست وترجیح بلامرجح وجود ندارد.

گذشته از این ترجیح بلامرجح لازم دارد ترجح بلامرجح را که باطل است بالاتفاق. زیرا شخصی که یك گرده نانرا در مثال فوق میخورده لابد یکی بردیگری ترجح یافته است.

نفی اولویت ذاتیه ـ ممکن است کسی بگوید که وجود مثلاً برای ممکن

اگرچه درحد ذات واجب نیست، امـا لازم نمیآید که در وجود محتاج بعلت باشد . زیرا ممکن‌است موجود شود باولویت بدون احتیاج بعلت .

جواب آنستکه اولویت بردوقسم است : **ذاتیه** و**غیریه** وهریك بر دو گونه است **کافیه** و**غیرکافیه** . پس چهار احتمال میرود .

اما اولویت ذاتیه چه‌کافیه وچه غیرکافیه باطل‌است. وغیریه غیرکافیه نیزباطل می‌باشد. وغیریه‌کافیه صحیح ومثبت مدعای ماست. اولویت ذاتیه یعنی منشأ اولویت ذات شیئی‌باشد وکافیه یعنی کفایت کند دریکطرف (یا وجود یا عدم) .

برهان بر بطلان اولویت ذاتیهٔ کافیه ـطرف وجود مثلاً اگراولویت داشته باشد نسبت بذات ممکن لازم میآید که یا اولویت اولویت نباشد، ویا اولویت ذاتیه نباشد. بعبارت دیگرجمع بین اولویت وداتیت ممکن‌نیست. زیرا اگریکطرف مثلا وجود اولویت داشته باشد، با فرض اولویت وجود امرازدوحال بیرون نیست یا عدم ممکن‌الوقوع است یا نیست . اگربگوئیم عدم وقـوعش ممکن نیست ، پس طرف وجود اولویت نیست، بلکه وجوب است . زیرا واجب آنستکه اقتضای وجود کند وعدمش محال باشد. واگرعروض طرف دیگرممکن‌نباشد وجود اولویت نخواهد‌ داشت بلکه وجوب وجود خواهدبود . واگرعدم ممکن‌الوقوع باشد، دراینصورت امکان وقوع عدم یا بدون سبب است ویا با سبب. اگر بدون سبب باشد لازم میآید ترجیح مرجوح بر راجح وترجیح مرجـوح بر راجح بدتر است از ترجیح یکی از متساویین بردیگری .

واگروقوع عدم بواسطهٔ سببی باشد، حال این‌سبب یا مسبب را که عدم باشد اولی‌میکند ویانمیکند. اگراولی نکندپس‌سبب سبب نخواهدبود، زیرا سبب آنستکه مسبب را اولی کند واگرسبب(عدم)را اولی کندباید وجود اولی‌نباشد. پس‌اولویت ذاتیه نخواهد بود چرا که ما با لذات لایزول یعنی ذاتی شیئی زائل نمیشود و چون اولویت وجود زائل‌شد، پس ذاتی‌نیست. پس واضح شد که جمع بین اولویت وذاتی محال‌است. واولویت ذاتیه غیرکافیه هم‌باطل‌است. زیرا با فرض‌اولویت طرف‌وجود، طرف عدم اگرممکن‌نباشد، اولویت اولویت نخواهدبود. بلکه وجوب خواهدبود، واگرممکن‌باشد، وطرف وجود رجحان‌پیدا کند لازم‌میآید ترجیح یکی‌ازمتساویین بردیگری بدون مرجح که باطل است. پس احتمال چهارم باقی میماند وآن صحیح

است ودلیل برصحت آن آنستکه چون باطل شد که با فرض اولویت وجود، عدم‌هم ممکن باشد، پس باید عدم ممکن‌نباشد ودر اینصورت اولویت وجوب خواهدبود . واگراولویت وجوب باشد مانعی‌ندارد. زیرا واجب بالغیرمنافی امکان ذاتی نیست وحاصل آنکه معلول ممکن نظر بعلت باید صدورش واجب شود وعدمش ممتنع . و علت باید تمام انحاء عدم معلول‌را سد کند وعلتی که بتواند انحاء عدم معلول را سد کند جزواجب نتواندبود. چه یکی از انحاء عدم معلول آنستکه معلول معدوم باشد با عدم علت. واگرعلت ممکن‌الوجود باشد، عدمش جائزاست . پس بعدم علت، عدم معلول‌هم‌جائزخواهدبود وتنهاوجودیکه‌بتواندسدانحاء عدم‌را کندذات‌واجب‌الوجود است که عدمش ممتنع میباشد .

پس واضح شد که‌ممکنات بایدمنتهی‌شوند بواجب‌الوجود وهمین‌مطلوبست.

باید دانست که این وجوبی که معلول نزد علت دارد ، وجوب سابق است که **الشیئی مالم یجب لم یوجد** . پیش ازوجودگرفتن واجب است نزد علت وهرمعلولی وجوبی دارد هنگام وجودگرفتن وآنرا وجوب لاحق نامند . پس بهرمعلولی دو وجوب احاطه کرده است یکی سابق ودیگری لاحق .

دیگرازخواص ممکن آنستکه ممکن همچنانکه در حدوث محتاج است بمؤثر، همچنین دربقاء محتاج بمؤثراست. زیرا که علت حاجت بمؤثرامکانست وامکان لازم ماهیت ممکن‌است. پس‌چون درحال بقاء، علت‌احتیاج موجود است بایداحتیاج هم موجود باشد. منتهی ممکن درحال حدوث در اصل وجود محتاج است ودر بقاء دراستمرارووجود محتاج است. ولی بعضی متکلمین عقیده دارند که ممکن در حدوث محتاج بعلت‌است ودربقاء محتاج نیست.. حتی اینکه بعضی گفتند **لوجازالعدم علی الباری لماضرّعدمُه وجودَالعالم** و علت اینستکه آنها علت احتیاج را حدوث دانسته‌اند نه‌امکان . وچون سابقاً واضح کردیم که علت احتیاج بمؤثر امکان است نه حدوث، پس این احتمال که ممکن دربقاء محتاج نباشد بمؤثرباطل است .

بحث یازدهم

علت و معلول

از جملهٔ امور عامه علیت و معلولیت است .

علت چیزی است که وجود شیئی بر آن توقف داشته باشد و محتاج را معلول و محتاج الیه را علت گویند .

اقسام علل ـ علت بر دو گونه است: علت تامه و علت ناقصه .

علت تامه آنستکه از وجود او وجود چیز دیگر لازم آید و از عدم او عدم شیئی دیگر .

علت ناقصه آنستکه وجود معلول بدان متوقف باشد و از عدمش عدم معلول لازم آید ولی از وجودش وجود معلول لازم نیاید .

علت ناقصه بچهار قسم منقسم میشود . ووجه حصر آنستکه آنچیزی که وجود معلول توقف بر آن دارد، یا داخل در ماهیت است و یا خارج از آن . واگر داخل در ماهیت باشد امر از دو حال بیرون نیست یا **ما به الشیئی بالفعل** است مانند صورت تخت نسبت بتخت، یا **ما به الشیئی بالقوه** است مثل چوب نسبت بتخت.

علت داخل در ماهیت را علت قوام گویند مانند جنس و فصل یاماده و صورت.

و اگر خارج از ماهیت باشد ، معلول آن یا **ما منه الشیئی** است و یا **مالاجله الشیئی** .

ما منه الشیئی یعنی آنچه وجود شیئی از اوست مانند نجار نسبت بتخت که آنرا فاعل و علت فاعلی نامند. و **مالاجله الشیئی** یعنی آنچه برای آن فعلی از فاعل سرزده و باعث و محرك فاعل بر فعل شده است مانند نشستن بر تخت یا گرفتن پول برای ساختن تخت که آنرا علت غائی وغایت خوانند . (غایت از آنجهت که بر فعل مترتب میشود غایت است و از آنجهت که محرك و باعث بر فعل است علت غائی است.) علتی را که خارج از ماهیت معلول است علت وجود خوانند.

پس علت منحصر بچهار است: فاعلی، غائی، مادّی، صوری .

اما وجود شرط مانند سوزانیدن آتش بشرط تماس ، یا وجود آلت مانند اره و تیشه برای نجار راجع بفاعل است، و عدم مانع مانند تر نمودن لباس برای سوختن راجع بقابل است .

پس علل زائد براین چهار نتواند بود .
اکنون بذکر اقسام معلول میپردازیم .

اقسام معلول - اگر معلول بسیط وعلت موجب باشد، فقط علت فاعلی دارد، واگر معلول بسیط وعلت مختار باشد علت فاعلی وغائی خواهد داشت ، واگر معلول مرکب وفاعل موجب باشد، سه علت خواهدداشت : فاعلی و صوری ومادی، واگر معلول مرکب وفاعل مختار باشددارای چهار علت خواهدبود: فاعلی، غائی، صوری، مادی.

باید دانست که صورت وعلت صوری وهمچنین ماده وعلت مادی باهم فرق دارند. چه صورت نسبت بماده فاعل است وجزء آن نیست ، ونسبت بمرکب علت صوری است وجزء آن میباشد، مانند شکل تخت که صورت است نسبت بچوب وعلت صوری است نسبت بتخت. وچوب ماده است برای شکل تخت وعلت مادی است نسبت بخود تخت .

هریك از ماده وصورت نسبت بمرکب بیك اعتبار علت قریبند و بیك اعتبار علت بعید :

اما صورت هرگاه حقیقی واز مقولهٔ جوهر باشد ، نسبت بماده فاعل است و چون ماده علت مرکب است، پس صورت علت علت مرکب خواهدبود. وباین اعتبار علت بعید وبا واسطه است. ولی ازطرفی چون جزء صوری مرکب است باین اعتبار علت قریب وبواسطه است .

اما ماده در صورتی که مرکب ماهیت صنفی باشد ، مانند تخت ، وصورت امر عرضی، چون ماده مقوم عرض است وعرض علت صوری مرکب، پس باین لحاظ ماده علت علت مرکب است بواسطه، وچون ماده جزء مرکب است علت مادی است بیواسطه.

ارتباط و مناسبات میان علل

هریك ازفاعل وغایت بوجهی سبب آندیگری است .

اما فاعل سبب وجود غایت است درخارج. وغایت بحسب وجود ذهنی وتصور، علت فاعلیت فاعل است. چه نجاراول تصور نشستن برتخت را میکند وسپس شروع بساختن مینماید، وپس از ساختهشدن تخت نشستن وجود میگیرد . پس غایت بحسب وجود خارجی مؤخرو بحسب وجود ذهنی مقدم است وازاینجا است که گفتهاند: اول الفکر آخرالعمل (اول فکر آخر آمد درعمل) .

فاعل وغایت گاهی یکی است مانند اینکه واجب تعالی هم فاعل تمام موجودات است و هم غایت آنها. در قرآن مجید فرمود. هوالاول والآخر، اول است چون فاعل است و آخر است از آنجهت که غایت است .

گاه ممکن است سه علت یکی باشد: فاعل وصورت وغایت . مثلا در ید مبدأی است که صورت انسانیه باشد وهمین صورت انسانیه مبدأ میشود که در نطفه صورت انسانیت حاصل شود. ونطفه نیز بطرف غایتی که همان صورت انسانیت است در حرکت میباشد. پس صورت انسانیه از آنجهت که باماده نوع انسانرا میسازد صورت است، واز آنجهت که مبدأ حرکت نطفه است بانسانیت فاعل است، واز آن لحاظ که حرکت نطفه منتهی بآن میشود غایت است. پس در این مثال سه علت یکی شده است وباین نظر است که ارسطو فرموده علت دو تاست: یکی فاعل ودیگری ماده. چه فاعل وصورت وغایترا یکی دانسته است .

احکام مشترك بین علل اربع

الف ـ هریك از علل چهارگانه یا بالذات است یا بالعرض:

فاعل بالذات آنستکه مبدأ برای ذات چیزی باشد، مانند آتش برای سوزانیدن وواجب تعالی برای تمام ممکنات. اما **فاعل بالعرض** آنستکه چنین نباشد وآن بر چند قسم است: یکی آنکه فاعل از او فعلی سرزند وآن فعل امری را که مانع ضد آن امر است برطرف کند وبدین سبب آن ضد قوت گیرد ونسبت داده شود فعل ضد بآن فاعل، مانند سقمونیا که بواسطهٔ بریدن صفرا تبرید را بآن نسبت دهند. و دیگر آنکه فاعل امری را که مانع فعل طبیعی است برطرف کند، هرچند مانع ایجاب ضد را نکند ، مثل اینکه ستونرا که مانع فرود آمدن سقف است بردارد و سقف فرود آید وفرود آمدن سقف را ببردارندهٔ ستون نسبت دهند و حال آنکه سقوط سقف بواسطهٔ سنگینی ذاتی آنست. پس نسبت فرود آمدن سقف بخراب کنندهٔ ستون بالعرض است . دیگر آنکه چیزی دارای صفاتی باشد ویکی از آن صفات مبدأ فعل باشد بالذات، وآنفعل را نسبت بآن صفت ندهند بلکه بذات آنچیز ویا بصفت مقارن بآن صفت نسبت دهند، چنانکه گویند انسان یا مهندس معالجه میکند و حال آنکه طبیب معالجه میکند نه انسان ومهندس .

مادهٔ بالذات آنستکه چیزی بذات‌خود قبول‌چیزی کند، مانند هیولای‌اولی نسبت بصورت جسمیه وروغن برای اشتعال .

مادهٔ بالعرض آنستکه بالذات نباشد وآن برچند قسم‌است: یکی آنکه ماده صورتی‌داشته باشد ضد صورت دیگر ، وبوجود صورت دوم صورت اول زائل شود وماده با صورت اول که زائل شده ماده شود برای صورت دوم ، چنانکه گفته شود آب ماده‌است برای هوا وحال آنکه‌آب تا وقتی که‌آبست ماده هوا نیست زیرا هوا که موجود شد، صورت‌آب زائل میگردد. پس‌آب مادهٔ بالعرض‌است برای هوا .

دیگرآنکه ماده صورتی داشته باشد که داخل در ماده نیست اگرچه ضد با صورت مقصودهم نباشد، مانند اینکه گفته شود: طبیب استعلاج میکند ، در صورتی که استعلاج نه ازجهت طبیب‌بودنست بلکه ازجهت‌علیل‌بودنست. پس طبیب‌موضوع بالعرض است برای استعلاج .

صورت بالذات مانند شکل تخت و**صورت بالعرض** مانند سفیدی و سیاهی برای تخت .

غایت بالذات آنستکه حرکت طبیعی یا ارادی برای خودآن امرباشد،مانند تندرستی برای‌خوردن دوا. و**غایت بالعرض** آنستکه چنین نباشد مانند کوبیدن دوا برای خوردن . چه خوردن دوا مقصود اصلی‌نیست بلکه تندرستی و سلامت مقصود اصلی است .

ب ــ هریك ازعلل‌یا قریب‌است یا بعید .

فاعل‌قریب آنستکه مباشرفعل‌باشد بدون واسطهٔ میان فاعل‌ومنفعل، مانندپی وعصب که مباشرحرکت است .

فاعل بعید آنستکه میان فاعل و منفعل واسطه‌ای موجود باشد ، مانند نفس برای حرکت دادن اعضا .

مادهٔ قریب مانندا‌عضاء برای‌بدن،و**مادهٔ بعید**مانندعناصرچهارگانه‌برای‌بدن

صورت قریب مانند تربیع برای مربع ، و**صورت بعید** مانند دارای زاویه بودن‌برای مربع .

غایت‌قریب مانند تندرستی برای خوردن دوا، و**غایت بعید** مانند خوشبختی برای خوردن دوا .

ج ـ هریك ازعلل یا **بسیط** است یا **مرکب** :

فاعل بسیط آنستکه فعل از آن بتنهائی صادر شود، مانند واجب تعالی برای تمام موجودات، وطبیعت بسائط مانند طبیعت آب و آتش .

فاعل مرکب آنستکه فعل از چندین قوه صادر شود، چه آن قوی نوعاً یکی باشند مانند آنکه چند نفر یك کشتی را حرکت دهند ، و چه مختلف باشند مانند گرسنگی که حاصل‌میشود ازقوهٔ جاذبه وقوهٔ حساسه .

مادهٔ بسیط مانندهیولای اولی برای جسم، و**مادهٔ مرکب** مثل عناصرچهارگانه برای مرکبات، یا اصول داروها برای معجونات .

صورت بسیط مانند صورت آب و آتش، اما صورت مرکب نتواند بود .

غایت بسیط مثل سیری برای غذاخوردن، و**غایت مرکب** مثل پوشیدن لباس ابریشمی برای زینت ورفع شپش .

د ـ هریك ازعلل یا عام است یا خاص .

فاعل عام آنستکه چیزهای بسیاراز آن منفعل شوند، مانند ذات واجب تعالی که تمام موجودات راایجاد میکند، ومانندآنکه یك هوا باعث ترشی ماست ورسیدن انگور وفاسد شدن گوشت و آبشدن یخ شود .

مادهٔ عام مانند چوب برای تخت ومیزوغیره، وعام همان کلی است .

صورت عام مانند صورت میز نسبت بصورت این میز و آن میز.

غایت عام مانند خوردن ترنجبین برای رفع صفرا ، چه رفع صفرا بخوردن بنفشه هم میشود .

فاعل خاص آنستکه یك چیز از آن منفعل شود، مانندآتش که چوب معینی را بسوزاند .

مادهٔ خاص مثل جسم انسان نسبت بمزاجش برای صورت انسان .

صورت خاص همان جزئی است، مانند حد وفصل و خاصهٔ چیزی .

غایت خاص مانند ملاقات کردن کسی دوست خودرا .

هـ ـ هریك ازعلل یا بالفعل است یا بالقوه .

فاعل بالفعل مانندآتش نسبت بآنچه آنرا سوزانده است .

مادهٔ بالفعل مانند بدن انسان برای صورت انسانیت .

صورت بالفعل مثل صورت انسان برای بدن انسان .
غایت بالفعل مثل ملاقات دوست پس از انتهای حرکت .
فاعل بالقوه مانند آتش نسبت بچیزی که هنوز آنرا نسوزانده است ، با اینکه استعداد سوختن آنرا دارد .
مادهٔ بالقوه مانند جنین نسبت بصورت انسانیت .
صورت بالقوه مانند صورت انسان برای بدن جنین .
غایت بالقوه مانند ملاقات دوست هنگام حرکت .

بحث دوازدهم

احکام مختص بفاعل

از جملهٔ احکام مختص بفاعل یکی آنستکه فاعل چند صنف است :

اول فاعل بالطبع و آن چیزیستکه فعل از آن بدون شعور و اختیار سرزند و فعل مناسب با طبع فاعل باشد، مانند سقوط سنگ بپائین .

دوم فاعل بالقسر و آن اینستکه فعل بدون شعور و برخلاف مقتضای طبیعت از آن سرزند مانند پرتاب شدن سنگ ببالا .

سوم فاعل بالتسخیر و آن عبارتست از اینکه فعل بی اراده از آن سرزند و فاعل شأنیت اختیار داشته باشد، مثل آنکه کسی را مجبور کنند بکاری .

این سه قسم فاعل هر سه در اینکه باختیار و اراده نیستند شریکند .

چهارم فاعل بالقصد مانند تحصیل علم برای نیل بسعادت .

پنجم فاعل بالعنایة و آن آنستکه فاعل صاحب اراده علمش بنظام اصلح سبب فعل او شود، بدون اینکه نیازمند بغرض زائد بر ذات فاعل باشد ، مانند واجب تعالی در ایجاد عالم .

ششم فاعل بالرضا و آن آنستکه خود فعل علم باشد و علم بذات علم اجمالی سابق بر فعل باشد .

این سه قسم فاعل اخیر در اینکه فعل باراده از آنها صادر میشود مشترکند .

هیچیك از عقلاء قائل نشده‌اند که مبدأ کل موجودات فاعل بالقسر یا فاعل

بالتسخیر باشد. اما طبیعیون عقیده دارند که مبدأ کل فاعل بالطبع است، باینمعنی که بدون اراده فعل ازاوسرمیزند .

معتزلیها از متکلمین مبدأ را فاعل بالقصد میدانند و بعضی از حکماء مانند **فارابی وابن‌سینا** براین رفته‌اند که واجب تعالی فاعل بالعنایه است، چه علم واجب را بصوری میدانند زائد بر ذات در مقام ذات ، چنانکه صور اشیاء در ذهن انسانست . **شیخ شهاب‌الدین سهروردی وخواجهٔ طوسی** و برخی دیگراز حکماء معتقدند که علم واجب تعالی بماسوای خودهمان وجودات آنها است، وصفحهٔ کائنات بمنزله نقشی است پیش آدمی . پس واجب علم تفصیلی سابق بر وجود ممکنات ندارد ، بلکه بعد ازایجاد علم بآنها دارد. و بنابراین عقیده علم واجب بماسوای خود حضوری است چه حاجت بصورتی ندارد. پس واجب تعالی نزد اینان فاعل بالرضا است .

بطلان دور و تسلسل

دیگر ازاحکام مختص بفاعل آنستکه دورو تسلسل باطل است :

دور آنستکه معلولی علت علت خود شود ، مثل اینکه الف علت ب باشد و ب علت الف .

بطلان دور بجهت آنستکه درمثال فوق چون الف علت ب است وعلت بالذات مقدم برمعلول است، پس الف مقدم برب است. حال اگرب هم علت الف باشد بدلیلی که مذکورشد مقدم برالف خواهدبود. پس الف مقدم خواهدبود برب وب هم مقدم خواهدبود برالف وچون مقدم برمقدم چیزی مقدم برآن چیزاست، پس الف مقدم برخود خواهدبود وتقدم شیئی برنفس واضح‌البطلانست .

اقسام دور - دوربردو گونه است: مصرّح ومضمر .

دور مصرح آنستکه بین علت ومعلول واسطه‌ای نباشد، چنانکه درمثال فوق میان الف وب واسطه‌ای نبود .

دورمضمر آنستکه میان علت ومعلول واسطه‌ای باشد مانند اینکه بگوئیم الف علت ب است وب علت ج وج علت الف. وهرچه واسطه زیادتر باشد، لزوم دور مخفی‌تر است .

تسلسل آنستکه هرعلتی علتی داشته باشد و منتهی نشود بعلتی که دیگر علت

نداشته باشد. وحکما تسلسل را درامور‌ی که موجود ومترتب ومجتمع باشند محال میدانند، پس تسلسل درامراعتباری ومعدوم جائزاست مانندآنکه اعداد نامتناهی‌اند اما چون موجود نیستند اشکالی ندارد. همچنین‌درحرکات دوری مانند حرکت‌افلاك (بعقیدهٔ قدما) تسلسل جائزاست. زیرا این حرکات متعاقبند و مجتمع نیستند یعنی حرکت دیروزوامروزباهم مجتمع نمیباشند، چه حرکت دیروز معدوم شده است. ونیزدرنفوس ناطقهٔ انسانی بعقیدهٔ برخی از حکما که عالمرا قدیم زمانی میدانند و گویند ارواح پس ازمفارقت ازابدان درعالم ارواح موجودند و مجتمع و نامتناهی تسلسل‌جائزاست، زیرانفوس مترتب نیستند. امامتکلمین‌مطلقا تسلسل‌رامحال‌میدانند خواه مجتمع باشند وخواه نباشند، چه مترتب‌باشند وچه نباشند.

حکما ادلهٔ چندی برابطال تسلسل اقامه کرده‌اند که اهم آنها بدینقرار است:

اول برهان تطبیق - تقریراین‌برهان‌آنستکه اگرسلسله‌ای‌ازعلل‌ومعلولات باشد که هریك از افرادآن علت برای لاحق ومعلول برای سابق باشد واین سلسله الی غیرالنهایه برود وبجائی نرسد که منقطع شود، پس دوجمله حاصل میشود، یك جمله ازعلل ویك جمله ازمعلولات وسلسلهٔ معلولات یکی بیش ازسلسلهٔ علل‌است. زیراکه جزء اخیرمعلول‌است وعلت نیست. وچون سلسلهٔ علل را برسلسلهٔ معلولات تطبیق کنیم باینکه مقابل هرجزئی ازسلسلهٔ معلولات جزئی ازسلسلهٔ علل را قرار دهیم وسلسلهٔ معلولات بجزئی که فقط معلــول باشد و علت نباشد نرسد لازم میآید تساوی زائد وناقص. (مراد اززائدسلسلهٔ معلول ومقصود ازناقص‌سلسلهٔ علل‌است). وتساوی زائد و ناقص بدیهی‌البطلانست. پس سلسلهٔ معلولات متناهی است و چون چنین است لازم میآید که سلسلهٔ علل‌هم متناهی‌باشد، زیرا که زائد برمتناهی بقدر متناهی متناهی‌است. پس واضح شد که سلسلهٔ علل منتهی‌میشود بجزئی که فقط علت است ومعلول‌نیست وهمین مطلوبست.

دوم برهان وسط وطرف - حاصل این برهان که‌آنرا ابن‌سینا در کتاب‌شفا آورده آنستکه هرچیزی که هم علت وهم معلول باشد، بدیهی است که وسط میان دوطرفست که یکطرف فقط علت است و یکطرف فقط معلول. واگر جمله‌ای از موجودات نامتناهی‌باشد، این جمله هم معلول خواهدبود وهم علت. اما علت است نسبت بمعلول اخیرچه معلول اخیرمعلول‌است فقط وعلت نیست. اما معلول‌است زیرا

که جمله محتاج است بهریك از آحاد وهرمحتاجی معلول‌است وهرچه علت ومعلول باشد وسط است. پس اگراین جمله منتهی‌نشود بچیزی که علت باشد ومعلول نباشد، لازم میآید وسطی باشد بدون طرف واین محال است .

سوم برهان تضایف ـ وآن اینستکه اگرسلسله‌ای ازعلل و معلولات باشد که منتهی‌نشود بچیزی که فقط علت باشد ومعلول نباشد، چون دراین سلسله معلول اخیرمعلول است وعلت نیست و مافوق معلول اخیرهم علت است و هم معلول ، لازم میآید که عدد معلول زیادتر باشد ازعدد علت وحال‌آنکه علت و معلول متضایفانند و متضایفان متکافئند در عدد، پس باید سلسله منتهی شود بعلتی که معلـول نباشد و همین مطلوبست .

چهارم برهان‌ابن‌سینا ـ این برهانرا ابن سینا در کتاب اشارات و مبدأ و معاد بااندك اختلافی‌آورده است وحاصلش اینستکه هرگاه جمله‌ای باشد، که هر یك ازآحادآن موجود وممکن‌باشد، پس این‌جمله نیزموجود وممکن خواهد بود. اما موجود است، چون اجزای جمله منحصراست درموجودات واما ممکن‌است‌چون جمله احتیاج باجزاء دارد و هرمحتاجی ممکن است. حال این جمله یا اقتضای علتی نمیکند یا اقتضای‌علتی‌میکند. اگراقتضای علت‌نکند که باطل‌است، زیرا هرموجود ممکنی احتیاج بعلت دارد، واگر اقتضای علت کند حال از سه امر بیرون نیست: یا علت جمله همان مجموع من‌حیث المجموع است ، یا علت یك جزئی است از اجزاء جمله، ویا علت خارج ازجمله است. اگرخود جمله علت باشد، چون علت تامه‌ناچار باید برمعلول مقدم باشد، لازم میآید تقدم شیئی بر وجود وآن محال است . و اگر علت جمله یك جزئی از اجزاءآن باشد چون تمام اجزاء مساویند در احتیاج داشتن بعلت وامکان ، پس اگر یکی از اجزاء علت باشد لازم میآید ترجیح بلامرجح وآن محال است. وگذشته ازاین اگریك جزء علت شد چون‌آن جزء هم علتی دارد، پس علت‌آن جزء اولی‌خواهدبود بعلیت وترجیح مرجوح برراجح لازم میآید ونیزلازم میآید (برفرض اینکه جزء جمله علت جمله باشد) که شیئی علت برای خود وعلتش باشد واینهم محال است .

واگرعلت جمله خارج ازجمله باشد، چون خارج از ممکنات واجب‌الوجود است پس سلسله منتهی بواجب‌الوجود میشود وهمین مطلوبست .

پنجم برهان ترتب ـ تقریر برهان ترتب اینستکه هرگاه سلسله‌ای از علل ومعلولات در معلولیت ترتب داشته باشند ، چون ترتب اقتضاء دارد که بانتفاء هریك از آحاد سلسلهٔ مابعدآن منتفی شود، پس باید سلسله منتهی بشود بواجب‌الوجود که ازفرض عدم او انتفاء تمام‌آحاد سلسله لازم میآید . زیرا اگر منتهی بواجب نشود ، سلسلهٔ مترتب درمعلولیت موجود نخواهد بود وچون آحاد سلسله موجود است پس واجب‌هم موجود است .

ششم برهان فارابی ـ تقریراین برهان که ازفارابی وموسوم به اسدّ واخصر (محکمترومختصرتر) است چنین است: اگرهریك ازآحاد سلسلهٔ مترتب از علل و معلولات موجود نشود مگرآنکه یکی‌دیگرپیش ازآن موجودباشد، پس‌باید تمام آحاد هم موجود نشود مگر آنکه چیز دیگر پیش ازآن‌موجود باشد. وموجود سابق بروجود ممکنات همان واجب‌الوجود است .

براهین دیگری نیز برای ابطال تسلسل‌آورده‌اند که از حوصلهٔ این مختصر بیرون است .

دربیان الواحدلایصدر منه‌الاالواحد

دیگرازاحکام مخصوص بعلت فاعلی آنستکه از واحد من‌جمیع‌الجهات جز واحد صادر نمیشود. باینمعنی که اگرفاعل ازتمام جهات واحدباشد وبهیچ نحوتکثر واجزائی نداشته‌باشد، چه اجزای خارجی وچه ذهنی وچه مقداری جزیك چیز ازاو صادر نشود. ودلیل برمدعی‌آنستکه اگرازعلت واحد کثیرصادرشود،چون معنی‌علیت آنستکه خصوصیتی درذات علت باشد که بآن‌خصوصیت معلول معین ازاوصادرشود چنانکه درآب وآتش خصوصیتی است و بواسطهٔآن خصوصیت است که گرمی و سردی ازآن‌دو حاصل‌میشود واگرخصوصیتی نباشدباید ممکن باشد که ازآب گرمی وازآتش سردی حـاصل شود ولازم میآید که درعلت دو خصوصیت باشد که بیك خصوصیت معلولی و بیك خصوصیت معلول دیگری صادر گردد و اگرعلت دارای دوخصوصیت باشد پس واحد من‌جمیع‌الجهات نخواهدبود واین خلف‌است .

دلیل دیگر که ازابن‌سینا است آنستکه اگرازواحد کثیر صادرشود، اجتماع نقیضین‌لازم‌میآید، وملازمه را چنین‌بیان کرده است که اگرواحد علت برای دوچیز

مثلاً الف و ب باشد پس خصوصیتی از آن خواهد بود که بآن خصوصیت منشأ الف است و چون بالفرض منشأ ب هم‌هست، پس خصوصیتی‌دارد که بآن خصوصیت منشأ ب است و خصوصیت ب‌غیراز خصوصیت‌الف است پس‌خصوصیت ب نیست خصوصیت الف است. پس در واحد خصوصیت الف و نیست خصوصیت الف اجتماع می کنند. ومقصود ابن‌سینا ازاینکه گفت اجتماع نقیضین لازم میآید همین است .

امام فخررازی بر برهان فوق ایراد کرده و گفته‌است: اگر ازواحد الف وب صادرشود چون ب لا الف است ولا الف نقیض الف نیست بلکه نقیض الف، نیست الف است ، پس اجتماع نقیضین لازم نمیآید . درضمن امام ازاین برهان شیخ اظهار تعجب کرده و گفته است که شیخ باآنکه عمری را مصروف منطق نموده بین لاالف و لیس‌الف فرق نگذاشته است .

اما از بیان فوق واضح شد که مراد شیخ از اجتماع نقیضین چیست و البته مقصودش این‌نیست که نقیض الف لاالف‌است. پس عجب در فهم امام است در کلام شیخ ودلیل شیخ تمام‌است واشکالی بر آن وارد نیست .

و برقاعدهٔ الواحدلایصدرعنه الاالواحد متفرع است که اول چیزی که صادر شده عقل‌مجرد است. زیرا اگرصادراول عرض‌باشد عرض در وجود محتاج است به موضوع وموضوع ماده وصورت دارد پس لازم میآید که ازواحد کثیرصادرشود .

اما اگرصادر اول جسم باشد، چون جسم مرکب از هیولی وصورتست پس باز کثیر صادرشده است.

واگرصادر اول صورت‌باشد، چون تلازم بین هیولی وصورت ثابت شده پس صادراول متکثرخواهدبود .

همچنین ممکن‌نیست که هیولی صادر اول باشد چه هیولی قوهٔ محض است و قوهٔ محض نمیتواند فاعل باشد وحال‌آنکه صادر اول باید مبدأ سایر اشیاء باشد . و گذشته ازاین‌هیولی‌بدون‌صورت وجود ندارد وبنابراین‌صادر اول‌مرکب‌خواهدبود.

ونیز ممکن نیست که نفس صادر اول باشد ، زیرا نفس اگرچه در مقام ذات مجرد است اما درمقام فعل تعلق‌ببدن دارد. پس اگر نفس صادراول باشد کثیرصادر شده است وبطلان آن گذشت .

وچون تمام احتمالات مذکوره باطل‌شد، پس‌باید عقل مجرد صادراول‌باشد.

وعقل اگرچه ترکب ذهنی دارد (ازجنس وفصل) اما بسیط خارجی است .

خاصیت علت تامه چنانکه ازواحد جز واحد صادر نمیشود ، عکس آن نیز ثابت است یعنی واحدهم از کثیر صادر نمیشود. باینمعنی که دو علت تامهٔ مستقله برمعلول واحد شخصی توارد نمیکنند نه بنحواجتماع و نه بنحو تبادل . چه درعلت ناچار است از خصوصیتی که بآن خصوصیت معلول معین ازآن صادر میشود . واگر دوعلت بر معلول واحد توارد کنند یا خصوصیت یکی ازآن دو مدخلیت دروجود معلول دارد یا ندارد. اگر مدخلیت دارد پس معلول از دیگری بی نیاز است و بنابراین علت نخواهد بود. چه علت آنستکه معلول دروجود نیازمند بآنست. واگر خصوصیت یکی ازآن دومدخلیت ندارد بلکه قدرمشترك میان آن دوعلت علت است پس علت همان قدرمشترك خواهد بود و آن امرواحداست. پس دوعلت مستقله برمعلول واحد شخصی توارد نکرده است . اما معلول واحد نوعی ممکن است علل متعدده برآن توارد کنند باینمعنی که بعضی افرادآن معلول علتی باشند و برخی دیگر معلول علت دیگری. چنانکه مثلاً گرمی بعضی افرادش معلول آتش است و بعضی معلول حرکت و برخی ازآن معلول آفتاب .

بحث سیزدهم

قدم وحدوث

از جمله اموری که عارض وجود میگردد قدم و حدوث است . یعنی وجود یا قدیم است یا حادث .

قدم و حدوث یا اضافی است یا حقیقی . حقیقی هم خود بر دو نوع است : ذاتی و زمانی .

قدم اضافی آنستکه آنچه اززمان وجود چیزی گذشته ازآنچه اززمان وجود چیزدیگر گذشته بیشتر باشد. مثلا نوح نسبت بموسی قدیم است چه زمانی که ازنوح گذشته بیشتراست اززمانی که ازموسی گذشته است .

حادث اضافی آنستکه آنچه اززمان چیزی گذشته است ازآنچه از زمان چیز دیگر گذشته کمتر باشد. پس موسی نسبت بنوح حادث اضافی است .

قدم ذاتی آنستکه وجود شیئی مسبوق بعدم ذاتی نباشد . وعدم ذاتی عبارتست

از اینکه شیئی بذات خود اقتضای وجود نکند بلکه وجودش از غیر باشد و آنرا **عدم مجامع** و**عدم غیرمقابل** گویند. چه با وجود شیئی اجتماع میکند. وقدم ذاتی مخصوص بذات واجب تعالی است .

قدم زمانی عبارتست ازاینکه وجود شیئی مسبوق بعدم مقابل نباشد .

حدوث ذاتی آنستکه وجود شیئی مسبوق باشد بعدم ذاتی وعدم غیرمقابل .

حدوث زمانی آنستکه وجود شیئی مسبوق باشد بعدم مقابل وجود. وعدم مقابل وجود را عدم واقعی وزمانی گویند. وچون عامه مردم ازلفظ عدم عدم مقابل و عدم زمانی بذهنشان خطورمیکند برخی ازحکما تعریف کرده‌اند قدم را بعدم مسبوقیت بغیر وحدوث را بمسبوقیت بغیر. خواه آن غیرعلت باشد یا عدم، اگرعلت باشد حادث ذاتی است واگرعدم باشد حادث زمانی .

قدیم ذاتی نه مسبوق بعلت است و نه عدم .

قدیم زمانی مسبوق بعلت است ولی مسبوق بعدم نیست .

اقسام سبق ــ چون درتعریف قدم وحدوث سبق ذکرشده است، اقسام سبق را ذکر مینمائیم و گوئیم :

سبق وتقدم برچندقسم است :

اول سبق بالعلیه ـ وآن بودن شیئی است. بحیثیتی که هرگاه متأخر موجود باشد باید متقدم هم موجود باشد و عقل تجویز نکند که متقدم موجود باشد ومتأخر موجود نباشد مانند تقدم حرکت دست بر حرکت قلم . چه عقل حکم میکند بتقدم علت تامه برمعلول. اگرچه دروجود علت ومعلول باهمند واز یکدیگر جدا نیستند. تقدم بالعلیه را تقدم بالذات نیز گویند .

دوم تقدم بالطبع ـ وآن اینستکه هرگاه متأخرموجود شود متقدم هم باید موجود باشد ولی چنین نیست که اگرمتقدم موجود باشد متأخرنیزه وجود باشد.مانند تقدم یکی بردوتا وازاین قبیل است تقدم علل ناقصه برمعلول . اینقسم تقدمرا هم بالذات گویند وبنابراین تقدم بالذات اعم است از بالعلیه وبالطبع .

سوم تقدم بالزمان ــ وآن عبارتست ازاینکه متقدم با متأخردروجود جمع نشود مانند تقدم نوح برموسی علیهما السلام .

چهارم تقدم بالرتبه ــ که آنرا تقدم مکانی نیز گویند ورتبه یا حسی است

باینکه تقدم و تأخرمیان چیزهائی باشد که ترتب دارند درحس، مانند اینکه محراب مسجد را اگرصدرقراردهیم هرچه بمحراب نزدیکتراست تقدم دارد برآنچه دورتر است، مانند تقدم صف اول جماعت بر صف دوم ، واگردرمسجد را مبدأ قرار دهیم امر بعکس است. و یا تقدم عقلی است مانند تقدم نوع عالی بر نوع متوسط وسافل درصورتی که مبدأ جنس عالی باشد .

پنجم تقدم بالشرف ــ مانند تقدم رئیس برمرئوس .

حکما همه دراقسام پنجگانه تقدم که مذکور شد اتفاق دارند . اما بعضی از حکماء سه قسم تقدم دیگر را نیز اضافه نموده‌اند بدینقرار :

اول تقدم بالتجوهر وماهوی ــ مانند تقدم جنس و فصل وماده و صورت برماهیت نوعیه وجسم. چه تاحیوان و ناطق درعقل متقرر نشوند انسان متقرر نمیشود.

دوم تقدم بالحقیقة ــ مانند تقدم وجود برماهیت . چه وجود اصل است در تحقق وماهیت بتبع وجود موجود است چنانکه سابقاً مذکورشد .

سوم تقدم بالحق و بالاحقیة وآن عبارتست ازتقدم بعضی از مراتب وجود بر بعضی دیگرمانند تقدم مرتبهٔ ذات واجب تعالی برعقول مجرده وتقدم عقول مجرده برنفوس کلیه وهمچنین تاآخرمراتب موجودات .

* * *

مشهور بین حکما از اقسام تقدم همان پنج قسم اول است ، ولفظ تقدم وسَبق مشترک معنوی بین آنها است. باینمعنی که سابق ومسبوق در امری اشتراك دارند و آن امر ثابت است برای سابق پیش ازآنکه ثابت باشد برای مسبوق وآن وجود است چه وجود برای علت حاصل است پیش ازآنکه برای معلول حاصل باشد . و برای معلول حاصل نیست مگرپس ازآنکه برای علت حاصل باشد وآن امرمشترك را ملاك ومناط سبق وتقدم دانند .

چون معانی قدم وحدوث دانسته شد، اینك گوئیم که حکما ومتکلمین درقدم وحدوث عالم یعنی ماسوی‌الله اختلاف کرده‌اند .

تمام ارباب شرایع عقیده دارند که عالم حادث است و هیچکس قائل نشده است که عالم قدیم ذاتی باشد. واختلاف دراینستکه آیا حادث ذاتی است یازمانی ؟

ارسطو وبسیاری از حکما براین رفته‌اند که عالم حادث ذاتی و قدیم زمانی

است. افلاك و کواکب و کرات آسمانی قدیمند بماده وصورت وحادثند از جهت بعضی عوارض مثل حرکت. واجسام عنصری قدیمند بحسب ماده وصورت جسمیه. امابحسب صور نوعیه واعراض حادثند. اما در اینکه مرکبات عنصری حادثند بحدوث زمانی خلافی نیست ومتکلمین که عالمرا حادث میدانند دلیل عقلی برحدوث زمانی ندارند، بلکه نظر بظواهر اخبار وروایات وآیات بحدوث زمانی معتقدشده‌اند. و حال آنکه ظواهر آیات واخبار مانند خلقت آدم و حوا بیش از این دلالت ندارد که مرکبات حادثند وآنهم محل نزاع نیست.

ودلیل قائم است برحدوث ذاتی، چه حدوث ذاتی چنانکه مذکورشد آنستکه وجود مسبوق باشد بعدم ذاتی وممکن در حد ذات نه اقتضای وجود دارد ونه عدم بلکه لااقتضا است وآن لااقتضا امرعدمی است واین امرعدمی در مرتبه ذات ممکن است، ووجود لاحق وعارض ذات، وعارض متأخرازذات معروض است. پس واضح شد که هروجود ممکن مسبوق‌است بعدم ذاتی وهرچه مسبوق بعدم ذاتی‌باشد حادث است. پس ممکنات حادث ذاتی‌هستند.

دلیل دیگر برحدوث ذاتی آنستکه اگر حدوث منحصر در زمانی باشد لازم خواهد آمد امساك واجب از جود وافاضه وحال آنکه بخل وامساك برفیاض‌مطلق روا نیست. ومتکلمین چون گمان برده‌اند که دوام فیض با اختیار منافات دارد قائل بحدوث‌زمانی شده‌اند درحالی که دوام فیض‌منافات‌با اختیارندارد. چه مختار آنستکه از روی اراده و شعور کاری از او سرزند، پس دوام فیض با شعور واراده منافات با اختیار ندارد بلکه مؤکد آنست. وبعقیدهٔ کسانی که قائلند بحرکت جوهریه (مانند ملاصدرا) تمام عالم اجسام‌خواه فلکی وخواه عنصری‌باشد مسبوق است بعدم‌زمانی وبنابراین بین ادلهٔ عقلیه ونقلیه جمع میشود وآیات واخبارهم‌برظاهر خود باقی‌است ومحتاج بتأویل‌نیست وامساك در فیض وجود خداهم لازم نمیآید ومعلوم میشود که عالم اجسام حادث زمانی‌است چنانکه مذهب جمعی‌ازحکماء است

واما دربارهٔ عقول مجرده، متکلمین که اساساً قائل بمجردات نیستند وحکما که قائل بمجرداتند آنها را ازعالم ربوبی‌دانسته‌اند، پس از جملهٔ ماسوی‌الله نیستند. پس نتیجه چنین‌شد که اتفاق‌است‌بین‌حکما ومتکلمین‌در حدوث عالم بمعنی ماسوی‌الله. باید دانست که نسبت بین حادث‌اضافی وقدیم اضافی تباین است، زیرا که اولی

زمان وجودش کمتر ودومی زمان وجودش بیشتراست. و بین‌قدیم ذاتی وقدیم زمانی عموم و خصوص مطلق است وقدیم ذاتی اخص است، چرا که هرقدیم ذاتی‌زمانی‌هم هست مانند واجب تعالی وقدیم زمانی اعم است زیرا صدق میکند برواجب وعقول مجرده. نسبت بین‌حادث زمانی وحادث ذاتی نیزعموم وخصوص مطلق‌است وحادث زمانی اخص است‌زیرا هرحادث زمانی ذاتی هم‌هست وممکنست که‌حادث ذاتی‌باشد و زمانی نباشد مانند عقول مجرده و افلاك و کرات .

اما بین قدیم‌ذاتی وحادث ذاتی‌تباین است. زیرا قدیم‌زمانی مسبوق بعدم‌مقابل نیست وحادث زمانی مسبوق بعدم مقابلست .

بحث چهاردهم (۱)

اثبات واجب‌الوجود

غرض و مقصود علم پی بردن بذات واجب‌الوجود است . یعنی اینکه شخص بداند درعالم امکان وجودی است که وجود تمام ممکنات وابسته ومستند باوست .

مقصود ازاثبات واجب‌الوجود آنستکه مفهوم واجب‌الوجودرا درخارج فرد ومصداقی هست واین مفهوم ساخته وپرداختهٔ ذهن آدمی نیست .

تمام موجودات بعلم بسیط علم بوجودصانع دارند (علم بسیط آنستکه موجود دارای علم باشد ولی علم بعلم نداشته باشد ولی علم مرکب آنستکه علم بعلم هم دارد) . اینستکه انبیاء علیهم‌السلام مردمرا بتوحید دعوت میکردند نه باثبات خدا چه همه میدانستند که خداوندی هست و وجود ممکنات از خودشان نیست ، لیکن مظهری برای او قائل میشدند .

تمام بنی‌نوع بشر بفطرت وطبیعت بمبدأی قائل هستند واگر بظاهرانکار کنند بازدراعماق قلب وخفایای ضمیرآنان اعتقاد وتوجهی بمبدأ وجود دارد .

حکما طرقی برای اثبات واجب ذکر کرده‌اند . محکمتر آن ادله وبراهین برهانی است که صدّیقین بر آن رفته‌اند و آن اینستکه از خود ذات واجب استدلال برذات واجب میکنند و این اشرف و اوثق براهین است که از خود شیئی استدلال برخود او کنند .

آفتاب آمد دلیل آفتاب — گردلیلت باید ازوی رخ متاب
سایه گر ازوی نشانی میدهد — شمس هردم نورجانی میدهد

چنانکه ازسیدالساجدین(ع) نقل شده که بك عرفتك وانت دللتنی علیك ولولا انت لم ادرما انت یعنی ترا بتوشناختم وتومرا بخود راهنمائی کردی واگرتونبودی من حقیقت ترا نمیدانستم .

و حضرت امیر (ع) فرمود یامن دل علی ذاته بذاته بنابراین نخست بذکر

۱ — از اینجا الهیات بمعنی خاص شروع میشود .

برهان صدیقین میپردازیم :

برهان صدّیقین - برهان صدیقین از لحاظ منطقی شکل اول است که بدیهی‌الانتاج است. (ضرب اول از شکل اول) و آن اینستکه گوئیم : حقیقةالوجود لاتقبل‌العدم لذاته یعنی حقیقت وجود لذاته قبول عدم نمیکند ٠ برای اینکه اگر قبول عدم کند قابل با مقبول جمع میشود. و بنابراین باید در حینی که وجود است عدم هم باشد واین اجتماع نقیضین وبدیهی البطلان است .

و اگر بگوئیم حقیقت وجود وقتی عدم عارض اوشد منقلب بعدم میشود، انقلاب لازم میآید که تصورش هم محال است چنانکه درحکمت الهی مبرهن شده است .

پس صغری ثابت است که حقیقت وجود لذاته قبول عدم نمیکند . و مقدمه کبری اینستکه و کل مالایقبل‌العدم لذاته فهوواجب‌الوجود. واین کبری نیز بدیهی است که هرچه لذاته قبول عدم نکند واجب‌الوجود است . چه مفهوم واجب‌الوجود آنستکه قبول عدم نکند .

پس حقیقت وجود لذاته قبول عدم نمیکند - و هرچه لذاته قبول عدم نکند واجب‌الوجود است. پس نتیجه میدهد که حقیقت وجود واجب‌الوجود است .

برهان دیگر ازصدیقین -موجوداتیرا که‌مشاهده میکنیم یا واجب‌الوجودند یا ممکن‌الوجود ومسلماً ممتنع‌الوجود نیستند زیرا که اگرممتنع‌الوجودبودند وجود نمی‌گرفتند. پس امرازدوحال بیرون نیست که یا واجب‌الوجودند یا ممکن‌الوجود . اگرواجب باشند که مدعای ماثابت است وواجب وجود دارد. اما اگرممکن باشند، چون ممکن درحدذات نسبتش بعدم‌ووجود مساوی است هیچیك ازوجود وعدم بردیگری ترجیح پیدا نمیکند والا ترجیح بلامرجح لازم میآید که باتفاق همه عقلا محال است، پس وجود موجودات محتاج است بمرجحی وآن‌مرجح اگرواجب‌الوجود باشد همان مطلوب است واگر ممکن‌الوجود باشد اونیزمحتاج خواهدبود بمرجحی تا بالاخره منتهی‌شود بواجب. واگرمنتهی نشود یا دور لازم میآید یا تسلسل که هردو محال و باطل است .

برهان دیگرازصدیقین - (این برهان شبیه بلم است) : حقیقت وجود اگر واجب است که همان مطلوب ماست، واگرممکن است مستلزم وجود واجب است . زیرا معنی‌امکان وجود غیرازمعنی امکان درماهیت است. امکان در وجود بمعنی فقر

وتعلق بغیراست وآن‌عین احتیاج میباشد ولی امکان‌درماهیت عبارت ازسلب ضرورت وجود وعدم، یا تساوی در وجود وعدم است . پس امکان درماهیت غیر ازامکان در وجود است. پس اگرحقیقت وجود ممکن باشد محتاج است ولازم میآید که‌حقیقت وجود ثانی داشته باشد وحال‌آنکه حقیقت وجود صرف وجود است وصرف‌الشیئی لایتکرر ولایتثنی یعنی صرف وجود تکرار نمیشود وثانی ندارد. پس این قسمت به برهان خلف ثابت شد .

و ممکن است مطلبرا ببرهان مستقیم ثابت کنیم و گوئیم اگر حقیقت وجود ممکن باشد در وجود محتاج بغیراست پس باید منتهی بواجب شود تا دور و تسلسل لازم نیاید .

برهان دیگر ازصدیقین – این برهان از شمس‌الدین محمد خفری است و حاصلش اینستکه وجود مطلق یا مبدأ دارد یا ندارد . اگر مبدأی ندارد که واجب است وهمان مطلوب ماست واگرمبدأ داشته باشد تقدم شیئی برنفس لازم میآید که آن محال است .

براهین حکما ـ حکما از طرق مختلف اثبات واجب کرده‌اند . واهم آن براهین بدین قراراست .

برهان ارسطو ـ ارسطو در دوموضع از کتب خود یعنی در مابعدالطبیعه و سماع طبیعی واجب را ازراه حرکت اثبات کرده است باین بیان :

هرمتحرکی محتاج بمحرکی‌است ودرطبیعی ثابت شده‌است که نمیشود شیئی واحدهم متحرك باشد وهم محرّك . پس هرمتحرکی لابد محرکی میخواهد غیر از خودش حال نقل کلام میکنیم درآن محرك و میگوئیم آن محرك هم متحرك است یانه ؟ اگرمتحرك باشد بازمحرکی‌میخواهد بالاخره بایدبرسیم بمحرکی که‌متحرك نباشد، برای اینکه دوریا تسلسل لازم‌نیاید، وآن‌محرك اگرممکن‌الوجود باشدباز محتاج خواهدبود بمحرکی . پس بایدآن محرك غیر متحرك واجب‌الوجود باشد . وهمین مطلوب ماست .

پس ازتأمل وتعمق در این برهان معلوم میشود که این برهانی است قوی بر اثبات واجب. ولی پس‌ازنظر باینکه حرکت‌معنی‌عامی‌است نه خاص که معنی‌خاصش خروج‌ازقوه بفعل‌است تدریجاً، مانندنهال که کم کم رشدمیکند تادرخت‌میشود، این

حرکت است ولی گاهی حرکت را مطلق خروج مینامند چه این خروج تدریجی باشد وچه دفعی. همینکه شیئی ازقوه بفعل بیاید این خروج را حرکت میگویند، و حرکت باینمعنی عام با تغیرمرادف است. پس اگرهرمتحرکی محرك بخواهدمیگوئیم آن محرك هم متحرك است یانه؟ اگرهست باید محرك دیگر بخواهد واگر آن محرك نرسد بجائی که محرکی باشد غیرمتحرك تسلسل لازم میآید. پس باید برسد بمحرکی که متحرك نباشد. پس باید این محرك هیچ نحوجهت قوه واستعداد دراو نباشد وتمام کمالاتش بالفعل باشد، چون بالاترین تغییرات تغیرازعدم بوجود است ووا جب الوجود از عدم بوجود نیامده است و وجودش مسبوق بعدم نیست ولی ممکنات وجودشان مسبوق بعدم است ولو بعدم زمانی نباشد. پس محرکی که غیرمتحرك باشد باید هیچ جهت قوه واستعداد دراو نباشد تا محتاج باشد که محرکی اورا ازقوه بفعل آورد. اینست خلاصهٔ معنی کلام ارسطو که موجود یا کامل است بالفعل از تمام وجوه که هیچ جهت نقصی دراو نیست وآنرا واجب الوجود گویند، یا ازجهتی بالفعل استواز جهتی بالقوه، و چون موجود نمیشود از تمام جهات بالقوه باشد لابد باید فعلیتی داشته باشد پس تمام موجودات ممکنه جهت قوه‌ای دارند ولوا ینکه از عدم بوجود بیایند ومسبوق بعدم ذاتی باشند ووجودی که دراو هیچ جهت قوه‌ای وتغیری نباشد منحصراست بذات مقدس واجب الوجود.

دلیل دیگر حکماء ـ بعضی حکما ازراه امکان اثبات واجب کرده‌اند بدوطریق:

طریق اول: ـ موجود اگرممکن باشد لابد محتاج است بمرجح وعلتی وآن مرجح وعلت هم اگر ممکن باشد محتاج است بمرجح وعلت دیگرتا اینکه دور یا تسلسل لازم آید که هر دو باطل است. لهذا سلسلهٔ ممکنات باید منتهی بموجودی شوند که خودش علت وجودش باشد وعلت دیگری نخواهد ویك چنین موجودی که بذاته اقتضای وجود کند واجب الوجوداست. وچون در خواص واجب ذکرشد که واجب الوجود بیش ازیکی نتواند بود لذا سلسلهٔ ممکنات باید منتهی بیك واجب که ذات اقدس الهی است شوند.

طریق دوم ـ چون ممکن بحسب ذات نسبتش بوجود وعدم علی السویه است، واولویت اگرفرض شود برای رسیدن ممکن بسرحد وجود کافی نیست. اولویت یا طرف مقابل را ممتنع میکند یا نه. اگر طرف مقابل را ممتنع نمود، پس اولویت

نخواهدبود، بلکه وجوب است . واگرطرف مقابل را ممتنع نکند با فرض اولویت یك طرف، وقوع طرف دیگر نیزممکن است. حال یاآن طرف دیگربدون مرجح واقع میشود یا با مرجح. اگربدون مرجح واقع شود لازم میآید ترجیح مرجوح بر راجح، واگربا مرجح واقع شود یاآن مرجح اقتضا میکند اولویت طرف دیگررا یانه. اگراقتضا نکند پس اولویت نخواهدبود واگراقتضا بکند اولویت طرف مقابل را پس باید طرف اول اولی نباشد. پس اولویت ذاتی نخواهدبود چراکه **ما بالذات لایزول**. پس ازاین بیانات معلوم شد که ممکن دروجود محتاج است بعلتی ومرجحی که تمام انحاء عدم معلول را سد کند وآن واجب الوجود است تعالی شأنه .

برهان دیگر حکماء ــ بعضی حکما از طریق حدوث نفس ناطقه بر وجود واجب تعالی استدلال کرده‌اند باین نحو که نفس ناطقه حادث است و هر حادثی محتاج بمحدث است . حال آن محدث اگر ممکن باشد محتاج است بمحدث دیگر تا اینکه منتهی شود بمحدثی که ممکن نباشد وآن واجب الوجود است .

برهان دیگر ازحکماء ــ جسم مرکب از هیولی و صورتست (چنانکه در طبیعیات مبرهن شده است) و بنابراین جسم مؤَلَّف است وهر مؤلفی محتاج است به مؤلف. حال اگر آن مؤلف ذات واجب باشد فهوالمطلوب واگرممکن باشد ومنتهی بواجب نشود تسلسل لازم آید .

برهان دیگر ازحکماء ــ تمام اجسام درجسمیت مشتر کند وهر کدام اختصاص دارند بخصوصیتی که آن خصوصیت درجسم دیگر نیست. مثلا جسم نار مخصوص است بحرارت وجسم آب مخصوص است ببرودت. حال علت این خصوصیات اگر ذات جسم باشد، پس تمام اجسام باید یك خصوصیت داشته باشند زیرا که درجسمیت مشتر کند وگذشته ازآن جسم نمیتواند علت آن خصوصیات باشد پس باید بر گردد بعلتی که غیرجسم باشد. اگرعلت واجب است فهوالمطلوب واگرممکن باشد باید بر گردد بواجب.

برهان متکلمین ــ متکلمین ازراه حدوث اثبات واجب کرده‌اند ازاین راه .

که هیچ جسمی خالی ازحرکت وسکون نیست وحرکت و سکون حادثند . پس جسم خالی از حوادث نیست وهرچه خالی از حوادث نیست حادث است . پس اجسام حادثند وهرحادثی محتاج است بمحدثی .

اگرچه متکلمین این دلیل را در اجسام آورده‌اند چون بعالم مجردات قائل

نیستند ولی در نظر تحقیق ممکن است آنرا تعمیم دهیم که مجموع موجودات حادثند ومسبوقند بعدم ولو عدم ذاتی. این برهان تامی خواهدشد بر اثبات واجب. زیرا که تمام موجودات از مجرد و مادی مسبوقند بعدم ذاتی که همین مسبوقیت بعدم همان معنی حدوث است. واگر مقصود همان عالم جسمانی باشد باز برهان تمام است.

بنابر قول تحقیق که صدرالمتألهین وجماعتی بر آن رفته‌اند جواهر نیز حرکت دارند وبنابرین عالم آناً فآناً در تجدد است. چنانکه در قرآن فرماید بل هم فی لبس من خلق جدید. ونیز ان یشأ یذهبکم ویأت بخلق جدید.

همیشه خلق در خلق جدید است　　　　اگرچه مدت عمرش مدید است

پس عالم آناً فآناً در تغیر و تجدد و تبدل است و بنابراین حادث است و هر حادثی محتاج است بمحدث. حال اگر محدث هم حادث است محتاج است بمحدث دیگر تا برسد بمحدثی که حادث نباشد ودور وتسلسل منقطع شود و آن محدث غیرحادث واجب‌الوجود است.

مبحث پانزدهم

درصفات واجب‌الوجود

صفات واجب بردوقسم است: ۱- ثبوتیه ۲- سلبیه.

صفات ثبوتیه صفاتی هستند که برای خدا محقق هستند وصفات سلبیه آندسته ازصفاتند که ذات باریتعالی از آنها منزه ومبرا است. گاهی نیزازاین دو دسته صفات تعبیربجمالیه وجلالیه میکنند.

صفات سلبیه را دراین شعرجمع کرده‌اند:

نه مرکب بود وجسم نه مرئی نه محل بی شریکست ومعانی توغنی‌دان‌خالق

پس آنچه برای واجب‌الوجود نقص‌است‌جزء صفات سلبیه میباشد. بایددانست که صفات سلبیه که ازخدا سلب میشود درحقیقت سلب سلب است یعنی‌بازگشت آنها بصفات ثبوتیه است بعبارت دیگرتمام صفات سلبیه سلب امکان است یعنی‌سلب‌سلب است، زیرا امکان خودش سلب است. پس سلب سلب ثبوت است.

فرق بین اسم و صفت - در موجودات خارجی هرچه قائم بذات خود باشد آنرا ذات نامند واسمی که برآن دلالت کند **اسم ذات** است مانند رجل وفرس. اما آنچه قائم بغیراست عرض‌است وآنرا صفت گویند مانند سرخ وسبز.

اسم آن کلمه‌ای است که دلالت بر ذات کند بدون اعتبار صفتی ازصفات مثلاً حسن که گفته شود فقط همان شخص معین مفهوم میشود بدون‌عوارض. اما هرلفظی که دلالت برذات کند باعتبارصفتی‌ازصفات آنرا صفت گویند مانند عالم یعنی‌شخصی که دارای صفت علم‌است یا قادریعنی ذاتی که دارای قدرت است.

ازاین بیان معلوم میشود که ذات وصفات درمعانی مقابل هم هستند. یکدفعه گفته میشود ذات یعنی وجود قائم بخود وصفت یعنی قائم بغیر. و یکمرتبه ذات گفته میشود یعنی‌بدون توجه بصفتی وصفت گفته میشود یعنی ذات با ملاحظهٔ صفتی. زید ذات است وعالم وقادرصفت اوست. ولی‌عالم وقادرورحمن وغیره تمام اسم خداوند

است اگرچه درمورد مخلوق صفت میباشد. پس اسماءالله مرکبند وصفات‌الله بسیط.
ذات واجب اگر با تعین مخصوصی ملاحظه شود اسم مخصوصی است یعنی اگر مثلاً با صفت عامّهٔ رحمت ملاحظه شود رحمان است و اگر با صفت خاصّهٔ رحمت ملاحظه گردد رحیم است. پس در اسماءالله ذات ملحوظ است با تعینی از تعینات اما الله ذاتی است که ملاحظه شود با تمام صفات. هیچ صفتی شامل صفت دیگر نیست مثلاً رحمن شامل قهار نمیشود و قادر شامل رحمن نمیباشد ولی الله ذاتی است که مستجمع جمیع صفات و کمالات است.

صفات واجب عین ذات است:

صفات واجب‌تعالی عین ذات اوست نه زائد برذات. صفت عالم درزید زائد بر ذات زید است، چه برای زید چیزی انکشاف میشود بواسطهٔ علم که قائم باوست. لیکن برای‌واجب انکشاف وتمییزاشیاء بواسطهٔ ذات خودش حاصل‌میشود.

برهان حکماء بر اینکه صفات‌واجب عین‌ذات اوست ـ ذات واجب ذات واحدی‌است که منشأ انتزاع‌مفاهیم کثیره میباشد. علم خدا غیرقدرت‌خدانیست بلکه ذات‌خدا ذات واحدی‌است که منشأ انتزاع مفاهیم کثیره‌است. پس صفات‌خدا مفهوماً متفاوت ولی مصداقاً واحدند. و اینکه فرموده‌اند **یسمع بمایبصرو یبصربما یسمع** (خدا با همان که می‌بیند میشنود وبا همان که میشنود می‌بیند.) اشاره بهمین معنی است. اما عمدهٔ براهینی که دراین‌باره اقامه شده‌است بدینقراراست:

برهان اول ـ اگرصفات خدا زائد بر ذاتش باشد محتاج بعلت خواهد بود وعلت‌آن صفات یاذات واجب‌خواهد بود یا معلول واجب ویا واجب دیگر. اماواجب دیگرنمیتواند باشد زیرا که ببراهین‌قطعیه توحید ثابت شده‌است. علت صفات‌واجب معلول واجب‌هم نتواندبود زیرا که دراینصورت لازم‌آید که واجب درصفات کمالیه محتاج بمعلول خود باشد و هر محتاجی ممکن‌الوجود است، چه با احتیاج بواجب شیئی ممکن‌الوجود است تا چه رسد باحتیاج بممکن. پس باقیماند که علت صفات ذات واجب باشد ولازم‌آید که ذات واحدهم فاعل باشد وهم قابل واین محال‌است.

برهان دوم ـ اگرصفات واجب زائد برذات‌باشد، لازم‌آید که ذات درمرتبهٔ ذات خالی‌باشد ازصفات کمال. وخلوازصفات کمال نقص است ونقص بر واجب روا نیست. پس‌باید واجب درمرتبهٔ ذات خالی ازصفات کمال نباشد. واینست مراد ازاین

که صفات عین ذات است .

برهان سوم ـ ذات‌واجب باید اکمل انحاء وجودات باشد. یعنی ازذات‌واجب وجود کاملتری پیدا نشود . مثلاً ذاتی که در مرتبهٔ ذات دارای صفات است کامل تر است ازذاتی که درمرتبهٔ بعد ازذات دارای صفات باشد. وچون واجب‌الوجود اکمل انحاء وجودات است لذا باید واجب‌الوجود درمقام ذات دارای تمام‌صفات باشد .

برهان چهارم ـ وجود واجب‌اکمل‌انحاء وجوداتست واکمل‌انحاءوجودات آنستکه مستغنی‌ازصفات باشد. پس وجود واجب مستغنی ازصفاتست .

☆ ☆ ☆

اشاعره صفاترا زائد بر ذات دانند وقدیم، ولی کَرّامیه صفاترا زائد و حـادث میدانستند. معتزله قائل بنیابت شدند و گفتند ذات نایب صفات‌است.

از عقیدهٔ اشاعره تعدد قدما لازم میآید و از قول کرامیه لازم میآید که ذات واجب منبع حوادث باشد.

اشاعره گویند اگرصفات واجب عین ذات واجب باشد، پس خدا صفاتی ندارد واین خود نقص‌است. جواب آنکه ازعینیت صفات‌خالی‌بودن ازصفات لازم‌نمیآید چه وقتی‌خالی ازصفات میشد که آثارصفات هم از اوصادر نشود وچون آثار صفات ازاو صادرمیشود پس خلوازصفت لازم نیاید .

تقسیم صفات ثبوتیه

صفات ثبوتیه یا **حقیقیهٔ محضه** است و یا **حقیقیهٔ ذات اضافه** یا **اضافیهٔ محضه**.

حقیقیه محضه آنستکه صفت بذات خودش نسبت داده شود مثل حیات که اضافه درمفهومش معتبر نیست و آن ام الاسماء است چه علم وقدرت فرع حیاتست وتاحیات نباشد علم وقدرت نیست .

حقیقیه ذات اضافه آنستکه اضافه در مفهومش معتبر است ودرتحققش موقوف نیست لیکن ترتب اثر موقوف است مثلاً اضافه در مفهوم علم موقوف بوجود معلوم نیست .

اضافیه محضه آنستکه مفهومش مفهوم اضافی باشد مثلاً تا مخلوقی نباشد خالق گفته نمیشود وتا مرزوقی نباشد رازق بکسی گفته نمیشود .

صفات حقیقیه عین ذات است واضافهٔ محضه بقول اکثر عین ذات نیست .

حقیقیه ذات اضافه هم عین ذاتست. و کمال هم در حقیقیه وحقیقیه ذات اضافه است ودراضافه نیست که خلو از آن نقص باشد .

صفات اضافیه تمام برمیگردند بقیومیت و قیوم آنستکه بذات خود قائم باشد واشیاء بذات او قائم باشند .

زیر نشین علمت کاینات ما بتو قایم چو تو قایم بذات

اراده

اراده حالتی است که برای فاعل حاصل میشود بعد از تصور منفعت یا مصلحت.

اراده مسبوق است بمبادی ثلاثه :

اول تصور فعل. دوم تصدیق بفایده و منفعت. سوم حصول شوق که چون مؤکد شد آنوقت اجماع واراده تولید میشود. ممکن است شوق باشد ولی اراده نباشد مثل آنکه شخص صائم شوق خوردن غذا دارد ولی ارادهٔ آن نمیکند و شخص اراده خوردن دوا میکند و حال اینکه شوق بدان ندارد .

پس شوق واراده ازهم منفك میشود ولی فعل ازاراده منفك نمیشود .

بعضی اشکال کرده‌اند که وقتی شخص اراده نمود آنوقت عمل آن فعل واجب میشود. پس دراینصورت شخص دیگر در آن کار قادر نیست زیرا فعل برای او واجب است ووجوب با قدرت منافات دارد .

جواب آنکه وجوب بالاختیار منافی با اختیار نیست. فعل اختیاری آنستکه از روی اختیار باشد در صورتی که اختیار باختیار انسان نیست بلکه بر سبیل وجوب است. اگر شخصی بمیل وارادهٔ خودکاری را برخویشتن واجب کند منافاتی بامختار بودنش ندارد چه وجوب بالاختیار لاینا فی الاختیار .

اگر فعل شخص اختیاری باشد واختیار بدرجهٔ وجوب برسد البته آن فعل کاملاً اختیاری است ودرجهٔ اختیار وقتی بحد وجوب برسد معلوم است که آن فعل در کمال اختیار شخص بوده است .

اختیار ـ اختیار آنستکه شخص یکی از دو طرفرا که برای فعل ثابت است (وجود یا عدم) ترجیح دهد ، باینکه ارادهٔ جازمه‌ای پیدا شود که متعلق بیکی از دو طرف باشد : اگر ارادهٔ جازمه بعدم باشد طرف عدمرا ترجیح بدهد والاطرف وجود را .

ترجیح شرطی دارد و آن اینستکه علم پیدا کند بمصلحت وجود یا مفسدهٔ عدم یا بالعکس. پس مختار باید علمی بوجود صلاح داشته باشد .

البته علم بوجود صلاح زمانی میخواهد که در آن زمان شخص تعمق و تأمل نماید و بنابراین برای اشخاصی که بصیر هستند زمان لازم نیست و از اینجا معلوم میشود که واجب تعالی زمانی برای تأمل لازم ندارد.

دلیل حکما بر قدرت و اختیار ـ قدرت را متکلمین بصحت فعل و ترک تعبیر می کنند. ولی حکماء گویند قدرت آنستکه فاعل در حد ذاتش بحیثیتی باشد که اگر کاری را بخواهد بکند و اگر نخواهد نکند ولو آنکه فاعل همیشه کاری را مایل باشد بکند و همیشه هم عمل کند.(۱) خلاصه قدرت مستلزم این نیست که فعل مسبوق بعدم زمانی باشد و همین قدر که فاعل میداند از روی علم و شعور کاری را میکند برای قدرت و اختیار کافی است.

حکما بر قدرت باری دو دلیل آورده‌اند بدین ترتیب:

دلیل اول ـ واجب تعالی باید اکمل انحاء وجودات باشد و فاعلی که مختار باشد اشرف است از فاعلی که غیرمختار باشد، پس باید واجب تعالی فاعل مختار باشد. زیرا واجب تعالی باید اکمل انحاء فاعلیت را دارا باشد و بنابراین هر چیزی که برای واجب بامکان عام واجب باشد براو واجب است. شریك و جسمیت برای خدا ممتنع است ولی اختیار و قدرت و تکلم و حیات که برای واجب امکان دارد، وجودش واجب است.

دلیل دوم ـ تمام اجزاء عالم خواه عالم مجردات و خواه عالم مادیات، چه سمویات و چه ارضیات، تمام مشتمل بر حکم و مصالح بسیار است.

اگر یك ذره را برگیری از جای	خلل گیرد همه عالم سراپای

اگر یك فصل از فصول اربعه موجود نشود فساد و تباهی در عالم روی میدهد و اگر یکی از نوامیس و قوانین ثابت طبیعی که از آن در قرآن تعبیر بسنة الله شده تغییر کند در سایر نوامیس خلقت خلل وارد خواهد آمد. پس سراسر عالم آفرینش تحت نظامی متقن و حکمتی استوار اداره میشود. پس خلقت این عالم از روی صدفه و اتفاق و بعبث و بیهوده نبوده است و کمال علم و غایت حکمت در آن بکار رفته است. پس خلقت دستگاه آفرینش را غایتی است. مراد از قدرت و اختیار هم همین است که در افعال مصلحت و حکمتی باشد و فاعل بآن مصلحت توجه داشته باشد. پس خداوند که

۱ ـ کون الفاعل فی حد ذاته ان شاء فعل و ان لم یشأ لم یفعل.

تمام افعالش مبنی برمصالح کثیره است دارای اختیارمی باشد .([1])

باید دانست که اراده بردوقسم است یکی ارادهٔ اجمالی که نظر بکل موجودات است ودیگر ارادهٔ تفصیلی که نظر بجزء جزء موجوداتست وآنچه عین ذات واجب تعالی است همان ارادهٔ اجمالی است .

تبصره ــ با اینکه حکماء خداوند را قادر ومختار میدانند متکلمین تصور می کنند که بنظر حکما خداوند فاعل موجب است.درحالیکه هیچ عاقلی خدارا فاعل موجب نمیداند و سبب سوء تفاهم آنستکه متکلمین دوام فعل را مخالف با مختار ــ بودن دانند .

۱ــ اراده بردوقسم است: ارادهٔ تکوینی وارادهٔ تکلیفی. ارادهٔ تکوینی آنستکه شخص بذاته فعل را انجام دهد وارادهٔ تکلیفی چنانست که ازدیگری انجام عملی را بخواهد. البته ارادهٔ خداوند درایجاد عالم ارادهٔ تکوینی است وموجودات بامرتکوینی بوجودآمده اند، ولی عبادات و تکالیفی که خداوند از بندگان خواسته است همه بارادهٔ تکلیفی یا بعبارت دیگر بامر تشریعی است .

علم خداوند

درعلم خداوند و کیفیت آن اختلاف آراء بین علماء موجود است :
بعضی بر آنند که خداوند مطلقا علم ندارد، نه بذات‌خود ونه بماسوی .
بعضی گویند خداوند علم بذات خوددارد ولی‌علم بماسوی ندارد .
قول اول قول طبیعیه است ودلیلشان اینستکه اگر خدا علم بخود داشته باشد، چون علم ازمقوله اضافه است واضافه نسبت است و نسبت فرع وجود منتسبین است پس علم مستلزم وجود منسوب ومنسوب‌الیه است و نسبت‌شیئی بخودش صحیح نیست زیرا بین شیئی وخودش اثنینیتی وجود ندارد. (یعنی خدا وخودش دوتا نیست)لهذا خداوند علم بذات خود ندارد .

جواب این‌دلیل آنستکه: اولاً دراضافه تغایراعتباری کافی است ولازم نیست که مغایرت واثنینیت حقیقی موجود باشد. چنانکه گویند بین عاقل ومعقول اثنینیت هست ولی بالاعتبار.و گذشته‌از آن‌علم ازمقولهٔ اضافه‌نیست، خاصه علم ذات‌بخودش، چه‌آن علم حضوری است نه حصولی .

اما دلیلشان برعدم علم باری بماسوی (معلولات) اینستکه اگـر خدا علم بمعلول داشته‌باشد، پس‌باید علم بخودهم داشته‌باشد. زیرا هر کس‌تعقل‌ماهیتی بکند، تعقل‌هم میکند که‌آنرا تعقل کرده‌است . مثلاً هر گاه تعقل کنیم که مجموع‌زوایای مثلث مساوی دوقائمه است، علم بآن تعقل‌هم داریم یعنی‌تعقل‌آن تعقل‌را هم‌می کنیم و بنابراین علم بخـویش داریم . بنابراین خداوند اگر علمَ بموجودات داشته باشد مستلزم آنست که علم بذات خود داشته باشد در حالیکه چون علم امر اضافی است خدا علم بذات ندارد ودرنتیجه علم بموجودات‌هم نخواهد داشت .

جواب از این دلیل هم در فوق‌آمد، چه معلوم شد که واجب علم بذات دارد وبنابراین اشکالی متوجه نخواهدبود .

بعضی‌تصور کرده‌اند که **ارسطو** معتقد است که خدا علم بماسوی ندارد ولی علم بذات خود دارد .

اما تصور میرود که شارحین ومترجمین اروپائی بیان ارسطورا بدرستی درك نکرده باشند. چه مراد ارسطو از نفی علم باری نسبت بماسوی ، علم انفعالی است. و مراد ازعلم انفعالی آنستکه معلوم سبب علم شود. والاارسطوخدا را وجودی بسیط که دارای تمام وجود ماسوی است میداند .

☆ ☆ ☆

بین عده‌ای که خدارا هم‌عالم‌بذات وهم عالم‌بماسوی دانند نیزاختلاف عظیمی است واقوال متشتت وگاهی آراء عجیب دراین زمینه اظهار کرده‌اند اینك ببعضی‌از آن‌اقوال اشاره می کنیم .

عقیدهٔ معتزله ـ معتزله قائلند که علم خداوندبماسوی بثبوت معدومات‌است. یعنی معدومات درعلم خدا درازل ثابتند وواجب تعالی‌علم بآن ماهیات ثابته دارد . وهمان ماهیات‌ثابته مناط علم واجب است. بنابراین‌علم واجب ازذات اومنفصل‌است.

البته معتزله‌ثبوت‌را مرادف‌با وجود نمیگیرند وگویندماهیات درازل اگرچه معدوم بودند ولی‌ثابت بودند چه بعقیدهٔ آنان ثابت اعم ازموجود است. (طایفه‌ای‌از صوفیه نیزمعتقدند که مناط علم خدا اعیان ثابته یعنی‌ماهیاتی که بتبع وجودحقتعالی موجودند می‌باشد معتزله بثبوتی‌منفك ازوجودات قائل‌بودند ولی اینان معتقدند که ماهیات بتبع وجود باریتعالی موجودند) .

عقیدهٔ افلاطون ـ افلاطون نیزعلم خدارا منفصل از ذات میداند ومناط علم خدا درنظر اوارباب انواع یا مثل می‌باشد . وحاصل عقیده‌اش اینستکه هردسته از موجودات یا بعبارت دیگر هریك از انواع دارای یك فرد مجرد عقلانی هستند که موسوم بر‌ب‌النوع است وآن رب‌النوع بافرادآن‌نوع افاضهٔ کمالات‌میکند وهریك را بحسب استعدادی که لایق اوست بکمال خودش میرساند. مثلاً تربیت نوع‌انسان بواسطهٔ رب‌النوع اوست وآن رب‌النوع مناط علم خدا باین افراد است و در این صورت علم خدا ازذات خدا منفك ومنفصل می‌باشد .

عقیدهٔ طالیس ملطی ـ طالیس گوید خدا علم حضوری بعقل اول دارد و صورت اشیاء مرتسم است‌درعقل‌اول. یعنی‌عقل اول مانند لوحی‌است که درآن‌نقوش کائنات منتقش شده‌است. پس علم واجب بعقل اول‌حضوری وعلم او بماسوی بوسیلهٔ ارتسام آنها درعقل‌اول است .

تعبیرطالیس‌ازعلم واجب بدین نحو بدان جهت بود که دچار اشکالاتی که بر ارتسام صوردرذات باری وارد است نشود. ولی عقیدهٔ اومقرون بصواب نیست زیرا تمام موجودات ازوجهی مستند بذات واجبند ودراستناد بواجب فرقی‌بین معلول‌اول وغیراول نیست. وهمانطور که علم واجب بعقل‌اول حضوری است باید بغیرعقل اول هم حضوری باشد. وازطرف دیگرصورمرتسمه درعقل اول علم کمالی درمقام ذات نتواند بود.

قول اشراقیین - بعضی از اشراقیین گویند علم واجب تعالی بماسوی همان وجودات آنهاست، یعنی‌همان وجودات ماسوی علم واجب‌است. مثلاً وجود انسان و وحش وطیر علم خدا هستند. زیرا تمام موجودات از مجردات ومادیات معلول خدا هستند و هر معلولی پیش علت خود حاضر است. این عقیده از شیخ شهاب‌الدین سهروردی‌است ومحقق‌طوسی‌وجمعی‌دیگرازحکماء نیزهمین‌قول‌را اختیار کرده‌اند. ولی باید دانست که علم باین معنی غیر ازعلم کمالی است که درمقام ذات باشد وحال اینکه علم‌الهی واجب تفصیلی‌است‌درمقام ذات. اشکال دیگرآنکه لازم میآیدصدور این موجودات عینی بدون علم سابق باشد وبعلاوه هر صادری که صدورش مسبوق بعلم‌نباشد، صدورش باختیارنخواهد بود بلکه بایجاب است.

عقیدهٔ فارابی وابن‌سینا - ازقدماآنکسیمانوس وازحکمای مسلمین‌فارابی وابن‌سینا برآنند که علم خدا بصوری است که در ذات اقدسش مرتسم است، یعنی علمش بصورمرتسمه درذات می‌باشد.

ابن‌سینا گوید:علم ازجهتی‌دوقسم است: نخست علم **فعلی** ودوم‌علم **انفعالی**.

علم **فعلی** آنستکه علم سبب معلوم شود درخارج، مانند علم بنّا بینا که اول بنّا صورت عمارت را تصورمی کند وسپس ازروی‌آن صورت ذهنی‌آنرا میسازد.

علم انفعالی آنستکه معلوم سبب علم‌شود مانند علم غیربنا که هرگاه‌عمارتی ببیند صورتی ازآن عمارت درذهنش حاصل میشود. ودراینصورت عمارت سبب علم شده است.

حال گوئیم واجب تعالی باین نحو ایجاد موجودات فرمود که صورت آنها را درذات خود ایجاد کرد و بهمان نحوی که درذات او مرتسم بودند وجود خارجی بآنها داد. پس علم اوموجب وجود موجودات شد نه وجود موجودات موجب‌علم‌او.

خواجه نصیر الدین طوسی بعقیدهٔ ابن‌سینا چنین اشکال میکند که بنـا باین فرض واجب می‌آید که ذات واجب هم فاعل باشد وهم قابل . یعنی از لحاظ اینکه ایجاد صور میکند فاعل‌است واز لحاظ اینکه محل آنصور مرتسمه است قابل می‌باشد.

اما اشکال خواجهٔ طوسی مندفع است باین بیان که قبول بدو معنی است :

۱ ــ قبول بمعنی انفعال تجددی یعنی آنکه منفعل شود آناً فآناً مثل آب که تدریجاً قبول گرمی می کند. والبته این نوع انفعال با فعل جمع نمیشود .

۲ــ قبول بمعنی مطلق موصوفیت واتصاف‌است واین نوع انفعال با فعل منافات ندارد بلکه اجتماع میکند. چنانکه ماهیات بسیطه نسبت بلوازم خودهم فاعلند وهم قابل (قابل بمعنی اتصاف ومطلق موصوفیت) مانند آنکه چهار هم علت از برای زوجیت است وهم متصف بزوجیت .

اشکال دیگرخواجهٔ طوسی برابن‌سینا اینستکه بنا بقول بصورلازم میآید که واجب تعالی محل باشد از برای معلولات ممکنه متکثره . مثلاً صورت اسب و گاو وانسان معلولند وذات واجب محل‌این معلولات متکثره خواهدبود .

جواب آنکه این صورواجبند بوجوب ذات نه بایجاب ذات. یعنی لازم نمیآید که در ذات جهت وجوب و جهت امکان باشد. واما اینکه کثرت لازم نمیآید برای آنستکه این صور مترتبند چنانکه موجودات صادر از واجب مترتبند باین نحو که واجب علت است از برای عقل اول وعقل اول برای عقل دوم الخ ..... واین صورهم برطبق موجودات عینی مترتب‌اند بترتیب سببی ومسببی .

اشکال دیگری که بنا بقول بصورلازم میآید اینستکه‌معلول اول با ذات‌واجب یکی خواهدبود. وجواب آنستکه آن‌معلولی که بایدمباین باشدمعلول بحسب‌وجودعینی است نه‌بحسب وجود علمی .

قول صدر المتألهین ــ ملاصدرا برآنست که ذات واجب علم اجمالی است بماسوی درعین کشف تفصیلی. مثلا اگر کسی‌بخواهد حروف تهجی‌را بیان کند تمام حرفها درذهنش‌حاضراست‌ولازم نیست که بهریك‌فکر کند واگر میتوانست‌یکمرتبه بگویددفعةً‌واحدةً‌میگفت ولی‌چون‌ممکنش‌نیست، حروفرا یك‌یك ادا میکند. پس ذات علم اجمالی‌است باجمالی که عین تفصیل‌است. دربین اقوال مذکوره همین قول اقرب‌بصواب مینماید. زیرا که واجب‌تعالی‌بسیط‌الحقیقه‌است و بسیط‌الحقیقه کل‌الاشیاء

است. چون اگر فاقد یکمرتبه از وجود باشد (مثلاً فـاقد وجود انسان باشد) پس ذات واجب مرکب میشود ازوجود وعدم وهرمرکبی محتاج است وهرمحتاجی ممکن خواهدبود. لهذا واجب تعالی درمقام ذات باید دارای تمام وجودات باشد بنحو اعلی واشرف. ومراد از تمام وجودات حقیقت آنهاست نه خود وجودات .

تبصره ــ اینکه گفته میشود خدا علم بجزئیات ندارد، غرض آنستکه خداوند از راه احساس علم بجزئیات ندارد . مثلا منجم وقتی کسوف را مشاهده میکند علم جزئی بکسوف حاصل می کند ولی وقتی که از راه نجوم وهیأت آنرا استخراج کند مثلا بداند که درفلان ساعت کسوف اتفاق می افتد چون علم حسی بآن ندارد بنابراین علمش جزئی نیست. خداوند نیزعلمش کلی بهمین معنی است ولهذا گفتند یبصر لا بآلة ویسمع لا بجارحة. منجم ازطریق علم بعلت علم بمعلول یعنی کسوف دارد ولو آنکه علمش بکسوفی باشد که آن کسوف مشترك بین کثیرین نیست .

اثبات علم واجب

دراثبات علم واجب دلائلی چند اقامه شده است که اهم آنها بدینقرار است .

دلیل اول ـ چنانکه قبلاثابت‌شد وجود اصیل‌است ومحقق درخارج ، والبته وجود هرجا باشد توابع او که عبارتست از قدرت وعلم با اومیباشد . وچون واجب تعالی درشدت وجود است ووجودی اتم ازاو نیست، لذا باید کمالات تابع وجود را نیزدارا باشد بطور اشد. وچون‌یکی ازتوابع وجود علم است، پس واجب تعالی‌باید بنحو اکمل دارای علم باشد .

دلیل دوم ـ هر کمالی که برای‌موجود مطلق‌بماهوموجود بامکان‌عام‌ممکن باشد (امکان عام یعنی‌ممتنع نباشد)آن کمال برای واجب‌واجب خواهدبود (ممکن بمعنی عام شامل ممکن بمعنی خاص هم هست) پس اگر ممکن برای واجب نباشد ممکن خاص خواهدبود واگر کمالی برای واجب ممکن خاص باشد درخدادوجهت لازم‌آید: یکی جهت امکانی ویکی جهت وجوب . واین خود ترکیب است وواجب مرکب نیست .

دلیل سوم ـحاصل‌این‌دلیل که ازمتکلمین‌است‌آنستکه واجب تعالی‌افعالش محکم‌ومتقن است وهر که‌افعالش محکم ومتقن‌باشد عالم است .

ثبوت صغری که واضح است زیرا خداوند عالمرا بهیأت و نظامی ساخته که هر که تعقل کند باندك توجهی درمی‌یابد که خدای‌تعالی عالمرا ازروی حکمت‌بالغه آفریده است، وبخوبی درك میکنند که :

جهان چون خط وخال وچشم وابروست

که هر چیزی بجـای خـویش نیکوست

از اجرام سماوی و کرات وطلوع و افول کواکب گرفته تا کوچکترین و ناچیزترین‌موجودات‌همه در کمال‌صنع واتقان ونهایت‌حکمت وتدبیر آفریده‌شده‌اند.

والشمس تجری لمستقرلها ذلك تقدیرالعزیزالعلیم ـ والقمرقدرناه منازل حتی

عاد کالعرجون القدیم ـ لاالشمس ینبغی لها ان تدرك القمر و لااللیل سابق النهار کل فی فلك یسبحون .

اما کبری نیز بدیهی است و بنابراین نتیجه ضروری خواهدبود .

دلیل چهارم ـ این دلیل از حکما است و بیانش اینستکه: خداوند مجرداست یعنی معری است از ماده و لوازم ماده و هرمجردی عاقل است زیرا که مانع از تعقل ماده ولوازم ماده است. زیرا چیزی که مادی شد حضور نزد خود ندارد . وحقیقت علم ، حضور مجرد است برای مجرد . وچون مجرد غیبتی ندارد و پیش خود حاضر است بنابراین عاقل است وهمین دلیل است که خداوندعلم بذات خودش دارد . وچون واجب تعالی علت است برای معلولات وعلم بعلت مستلزم علم بمعلول است پس علم بمعلولات هم دارد. حکماء گویند ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها یعنی آنچه که سبب دارد علم یقینی بآنها حاصل نمیشود مگرآنکه شخص علم بسبب پیدا کند. مثلا اگر کسی درست درك کرد که چگونه زمین بین شمس وقمرواقع میشود حقیقت خسوف را خواهد دانست زیرا علم بعلت موجب علم بمعلول است .

چنانکه سابقاً دیدیم علم بذات عین ذات است ، پس بنابراین ذات واجب هم علم است بماسوی وهم علت است. وچون ذات وعلت علم هم یکی شد پس باید معلول هم متحد باشد یعنی معلول هم یکی باشد. پس موجودات همانطور که معلول واجبند باید معلوم واجب هم باشند. بنابراین واجب همچنانکه علم بذات دارد، علم بماسوی هم دارد . زیرا علت ذات واجب است وعلت علم بماسوی هم ذات است ، پس هردو یکی هستند .

دلیل پنجم (دراثبات علم بماسوی) واجب تعالی ذواتی را که عالمند بغیرخلق فرمود مانند مجردات و عقول و نفوس انسانی که علم بغیر خود دارند . خداوند که خالق این عالمین بغیراست اولی خواهدبود برای اینکه علم بماسوی داشته باشد، چه علت همیشه اشرف است ازمعلول، ومعلول همواره اضعف ازعلت است. پس خداوند علم بماسوی دارد .

محقق طوسی دلائل فوقرا چنین خلاصه کرده است والاحکام والتجردواستناد کل شیئی الیه دلائل العلم .

صفات دیگر واجب: حیات - سمع و بصر - تکلم

حیات واجب - دیگر از صفات الهی حیاتست. حیات شرط علم است یعنی موجودی میتواند علم پیدا کند که حیات داشته باشد. اگر علم پیدا شد، باید حیات هم باشد. وچون قدرت وعلم عین ذات واجب است، پس حیات هم عین ذات است.

علم و حیات و اراده و قدرت وسمع و بصر و کلام را صفات سبعه وائمه سبعه نامند وبقیهٔ صفات از آنها مشتق میشوند.

سمع و بصر - خداوند سمیع است یعنی علم حضوری بمسموعات دارد و بصیر است یعنی علم حضوری بمبصرات دارد وهمین است معنی وهوالسمیع البصیر. بدیهی است که خداوند علم بملموسات ومذوقات هم دارد ولی خدا را سمیع و بصیر می گویند وذائق و لامس نمیگویند. زیرا لمس وذوق بجسمانیات اطلاق میشود و بنابراین خداوند را ذائق نگفتند تاآنکه عوام الناس دچار توهم نشوند وخدارا جسم ندانند.

تکلم - دیگر از صفات واجب تکلم است. کلامرا چنین تعریف کرده اند که الکلام هو الاعراب عمافی الضمیر یعنی کلام اظهار امر غیبی مکنون است. لهذا موجودات تمام کلامند زیرا دلالت برذات واجب می نمایند. خداوند متکلم است یعنی آن اموری را که درغیب مخفی ومکنون است اظهار می نماید.

علما دراینکه آیا کلام خدا قدیم است یا حادث اختلاف کرده اند: بعضی گفتند کلام خدا (قرآن مجید) با تمام حروف واعراب و جزئیات قدیم است واین عقیده باطل است.

برخی دیگر گفتند کلام خدا حادث است.

باید دانست که اگر مقصود از کلام قدرت برایجاد کلام باشد، البته قدیم است ولی اگر مراد الفاظ وحروف مسموعه باشد البته حادث است.

اشاعره کلام را دوقسم دانستند ۱- کلام لفظی ۲- کلام نفسی.

کلام لفظی را حادث دانند مانند قام زید و کلام نفسی را صفتی قدیم وقائم بواجب دانند.

آخوند لاهیجی میگوید کلام بردو گونه است ، چه در گفتن زیدٌ قائمٌ ابتدا تصور زید وقیام میشود وسپس درمقام قیاس آورده شده تخیل زیدٌ قائمٌ میشود وسپس بلفظ می آید. حال اگر مراد از کلام نفسی همان تخیل است چون خداوند تخیل نمیکند، پس کلام نفسی باطل است. (چون تخیل از قوای جزئیه است بر واجب تعالی روا نیست) و اگر مراد علم بمعانی باشد که همان علم است وبنابراین کلام با علم تفاوت ندارد .

تکمله

جعل (۱)

یکی از مسائلی که مورد اختلافست جعل است. جعل بر دو قسم است: جعل بسیط وجعل مرکب. جعل بسیط افاضهٔ خود شیئی است ، و جعل مرکب گردانیدن چیزی بچیزی است مانند کاتب کردن انسان.

حال حکما اختلاف دارند که آیا وجود مجعول است یا ماهیت یا اتصاف.

بعضی گویند وجود مجعول است و بعضی گویند ماهیت و بعضی هم اتصاف ماهیت بوجود را مجعول دانند.

حکما معتقدند که وجود مجعول است بجعل بسیط. متکلمین معتقدند که ماهیت مجعول است بجعل بسیط. و بعضی دیگر بر آنند که اتصاف مجعول است بجعل بسیط (قول اخیر منسوب بمشائین است.)

دلیل حکماء بر مجعولیت وجود ـ چون ثابت شد که وجود اصیل و متحقق در اعیان است، پس باید وجود مجعول باشد زیرا آنکه متحقق در اعیان است وجود است.

دلیل دوم ـ علت باید مناسبت با معلول داشته باشد، و چون واجب تعالی وجود محض است و ماهیتش همان انیتش می‌باشد، پس آنچه را که افاضه میکند باید وجود باشد. چه اگر ماهیت مجعول واجب باشد، چون ماهیت ذاتاً مباین با وجود است، پس مناسبت و سنخیت بین علت و معلول نخواهد بود. و همچنین معطی شیئی باید واجد شیئی باشد و اگر واجب تعالی افادهٔ ماهیت کند باید خود دارای ماهیت باشد و حال آنکه برای واجب ماهیتی نیست.

دلیل سوم ـ اگر ماهیت مجعول باشد، و در حد ذات محتاج بجاعل باشد باید جاعل مقوم او باشد، بنابراین هر گاه تصور ماهیتی بشود باید تصور جاعل او هم بشود. وحال آنکه بسیاری از ماهیات را بخودشان تصور می کنیم و اصلا جاعل بخاطر خطور

۱ــ این بحث متمم مبحث وجود و ماهیت است که قبلا بیان شد.

نمی کنند. (تصور شیئی بحدش مستلزم آنستکه تصور ذاتیاتش بشود مثلا تصور مثلث بحدش ممکن نیست بدون تصور خط و سطح باشد) .

پس اگر ماهیت مجعول باشد باید جاعلیت هم درمقام ذاتش باشد و وقتی تصور ماهیت را می کنیم باید تصور جاعل را هم بکنیم درصورتیکه چنین نیست .

نباید تصور کرد که این ایراد بوجود هم وارد است که هر وقت وجود را بحدش تصور کنیم باید تصور جاعل هم بکنیم. زیرا بین وجود و ماهیت فرق است، وجود امر خارجی است ودرذهن نمی آید ، درصورتی که تصور ماهیت می توان نمود. پس وجود درذهن در نمی آید که انسان تصور آنرا بکند و تصور جاعل هم بکند، بلکه علم بوجود بعلم حضوری اشراقی است، وهر کس علم بحقیقت وجود پیدا کند ودر مرتبه‌ای ازوجود فانی شود بطورحتم تصور جاعل هم می کند. پس ماهیت متصور درذهن هست ووجود متصور درذهن نمی باشد .

اما علت عقیدهٔ متکلمین بمجعول بودن ماهیت آنستکه اولا ایشان ماهیت را اصیل دانند و حال آنکه اصالت وجود ثابت شد. وهمچنین تصور میکنند که اگر ماهیت را مجعول ندانند لازم می آید که قول معتزله حق باشد که ماهیات ثبوتی داشته باشند بدون وجود عینی. معتزله قائلند بواسطه‌ای بین وجود وعدم و آن واسطه ثبوت است ومی گویند شیئی یا موجود است یامعدوم یا ثابت. و ثابت را اعم ازوجود فرض می کنند. مثلا معدوم ممکن ثابت است مانند انسان ده پا که تصور آنرا میتوان کرد در حالی که موجود نیست پس ثابت هستند و معدوم هم هستند. ایندسته معتقدند که ماهیات درازل بودند باین معنی که ثابت بودند و تقرر ماهیتی داشتند، ولی وجود که منشأ آثار خارجی است نداشتند .

اینستکه شیخ اشراق و آخوند لاهیجی گویند اگر توهم نشود که ماهیات ثبوت عینی داشته باشند اشکالی نیست که قائل بمجعول بودن وجود شویم .

جواب آنکه ماهیت ازحدود وجود انتزاع میشود واگروجود نباشد ماهیتی موجود نیست ووجود اصیل است ، ومجعول چیزی است که متحقق است و ماهیت

تحققی ندارد که مجعول باشد.

☆ ☆ ☆

اما جواب آنهائی که اتصاف را مجعول دانند اینستکه اتصاف خود ماهیتی از ماهیات است و وقتی ماهیت مجعول نشد، پس اتصاف هم مجعول نخواهد بود.

مراد از جعل در تمام اقوال مذکور جعل بسیط است.

اما مجعول بجعل مرکب خواه در ماهیت و خواه در وجود باطل است. وجعل مرکب اینستکه مثلاً گفته شود «وجود وجود است» یا «انسان انسان است». یعنی جاعل بتواند انسان را انسان کند و وجود را وجود.

علت بطلان جعل مرکب اینستکه معقول نیست جعلی میانه شود بین شیئی و نفسش. کاغذی که سفید نیست می‌توان آنرا سیاه کرد ولی اگر بگوئیم انسان انسان است مثل آنستکه گفته شود انسان انسان نبوده و بعد آنرا انسان کردند وحال آنکه حمل شیئی بر نفس ضروری است.

در کتب یونانی ارسطو بابی در جعل ندارد ولی از مفهوم گفته‌های او مستفاد میشود که وجود را مجعول میدانسته است.

تکملهٔ ثانی

مقولات عشر

یا

قاطیغوریاس

یکی ازمباحث حکمت‌قدیم مبحث تقسیم موجودات بمقولات ده گانه(جوهر و نه قسم عرض) است که بعضی آنرا در منطق آورده‌اند و بعضی درالهی . ولی البته بستگی این بحث با قسمت الهیات بیش ازقسمتهای دیگر است وچنانکه درصفحهٔ ۱ همین کتاب ذکرشد، معمولاً الهی‌را مشتمل برسه مقصد میدانند .

۱ـ امورعامه .

۲ـ جواهر واعراض .

۳ـ الهی بمعنی اخص .

مقصد اول وثالث که مسلماً جزومباحث الهی‌است درمتن کتاب بتفصیل ذکر شد. اکنون مناسب‌مینماید که شرحی نیز دربارهٔ مقصد جواهر و اعراض یا مقولات عشرداده شود :

هرمفهومی بحسب حصرعقلی ازسه‌قسم بیرون نتواندبود یا وجودش ضروری ولازم وعدمش ممتنع است که آنرا **واجب‌الوجود** خوانند، ویا عدمش ضروری‌و لازم ووجودش ممتنع است که‌آنرا **ممتنع‌الوجود** نامند مانند شریك‌الباری ومانند اجتماع نقیضین، ویا نسبت وجود وعدم بدان مساوی‌است وهیچکرا ضرورتی نیست وآنرا ممکن‌الوجود خوانند .

والبته قسم اخیریعنی ماهیات ممکنه است که منقسم بده مقوله میشود (مقولهٔ جوهر ونه‌مقولهٔ عرض) ـ بدین‌قرار:

ماهیات ممکنه درتقسیم اول بدوقسم منقسم میشوند .

۱ـ جوهر .

۲ـ عرض .

جوهر ماهیتی است که بخود قائم باشد یا بعبارت دیگر در تحقق احتیاج بموضوع نداشته باشد مانند جسم .

عرض ماهیتی است که قائم بغیر باشد یا بعبارت دیگر در تحقق احتیاج بموضوع داشته باشد مانند سیاهی و غم و شادی و غیره . چه تحقق سیاهی باینستکه جسمی باشد تا سیاهی عارض آن گردد و بطفیل آن هستی یابد و همچنین وجود غم و شادی بخودش نیست بلکه وابسته و قائم بنفس آدمی است. پس عرض همیشه در تحقق نیازمند بجوهر میباشد .

عرضرا بلحاظ اینکه عارض جوهر میشود حالّ نامند وجوهری را که عرض حالّ در آن شده است محلّ و موضوع گویند .

باید دانست چیزی که محلّ برای حلول امر دیگری واقع میشود نسبت بآن حالّ بردو گونه است .

۱ـ آنکه محلّ بآن حال نیازمند است و بدون آن موجود نتواند بود .

۲ـ آنکه محلّ بآن حال نیازی ندارد .

قسم اول مانند هیولی که صورت حالّ در آن میشود و هیولی بدون صورت بتنهائی موجود نیست (هیولی و صورت هردو جوهرند) .

قسم دوم مانند جسم که محل برای سفیدی وسیاهی و شکلهای گوناگون می باشد و نیازی بدانها ندارد .

امّا در این مورد محلّ یا موضوع بحسب اصطلاح بمعنی دومّ است و در واقع عبارتست از محلّی که از حالّ (عارض) خود بی نیاز باشد .

اقسام جوهر

جوهر بر پنج قسم است. باین بیان که در بادی امر جوهر بردو قسم است .

۱ـ جوهر مجرد .

۲ـ جوهر غیر مجرد .

جوهر مجرد هم بردو گونه است .

اول آنکه هم بحسب ذات مجرّد است و هم بحسب عمل و تصرّف مانند عقل .
و مراد از مجرَّد اینستکه مادّی نباشد. و مادّه در اینجا بمعنی هرچیزی است که قابل اشارهٔ حسیه باشد .

دوم آنکه بحسب ذات مجرد است امادرعمل و تصرف احتیاج بماده دارد مانند نفس. جوهر غیرمجرد برسه گونه است :

۱ـ آنکه محل برای اُمردیگر باشد، مانند هیولی یا ماده .

۲ـ آنکه حالّ درچیزی باشد مانند صورت .

۳ـ آنکه مرکب ازحال و محل باشد مانند جسم .

پس اقسام مقوله جوهرعبارت خواهدبود از:

عقل ـ نفس ـ هیولی (ماده) ـ صورت ـ جسم .

جسم جوهری است که قابل ابعاد ثلثه باشد، یعنی طول وعرض و ضخامت بپذیرد.

مراد از ابعاد ثلثه سه خطست که راست برهمدیگر دریکموضع گذشته باشند و میان هردوخط زاویهٔ قائمه پیدا شود. واین ابعاد ثلثه را امتدادات ثلثه نیز گویند .
البته معنی طول دراینجا معنی عرفی آن نیست چه ممکن است هیچ جانب جسم ازجانب دیگر درازتر نباشد .

اقسام عرض

مقولات نه گانه

چنانکه گفته شد هرماهیتی که درمرحلهٔ وجود و تحقق محتاج بغیر(موضوع یا محل) باشد عرض نام داد .

دراقسام عرض و تعداد آن اختلافست .

بعضی مانند شیخ شهاب‌الدین سهروردی درمطارحات (بنا بنقل اسفار از آن) اعراض را چهارقسم دانسته‌اند: کم ـ کیف ـ نسبت ـ حرکت .

وجمعی ازمتکلمین تعداد آنها را به ۲٤ قسم رسانده‌اند. (رجوع شودبشرح تجرید علاّمهٔ حلّی) .

لیکن آنچه از ارسطو رسیده است و مورد قبول فلاسفهٔ اسلام واقع شده نه قسم است، بدین ترتیب :

۱- کمّ .
۲- کیف .
۳- وضع .
۴- أین .
۵- ملك .
۶- متی .
۷- فعل .
۸- انفعال .
۹- اضافه .

بعضی تعداد اعراض را فقط سه تا دانسته‌اند کم و کیف و نسبت . و در حقیقت هفت مقوله دیگر را درذیل نسبت جمع کرده‌اند .

درحصر اقسام عرض چنین گفته‌اند[1]

عرض در تقسیم اول بردو قسم است :

۱- عرضی که درتصورذات آن احتیاج بتصور امری خارج از آن نباشد و آن عبارتست از کم و کیف .

۲- عرضی که درتصورذات آن احتیاج بتصور امری خارج از آن باشد و آن عبارتست ازاعراض هفتگانهٔ دیگر.

اینك بشرح هریك میپردازیم :

اوّل- کمّ - کم عرضی‌است که لذاته‌قابل‌زیاده‌و نقصان‌و مساوات باشد، بتطبیق وهمی یا وجودی. مانند خط وسطح وحجم، وزمان

(کم با لذات قسمت‌پذیر وقابل مساوات و لامساوات است و اجسام بواسطهٔ آن. ولهذا اجسام بالغیرقابل مساوات ولامساواتند نه بالذات) .

کم بر دو گونه است. کم متصل و کم منفصل .

[1] امام محمد غزالی درمقاصدالفلاسفه ص ۹۷ چاپ مصر.

کم متصل آنستکه میـان هردو قسمتی که در آن فرض شود حد مشتر کی باشد، که آن‌حد یاآن جزء ابتدای یکقسمت و انتهای قسمت دیگر باشد. مانندخط ا ب که چون نقطهٔ ج در آن فرض شود، این نقطهٔ ج انتهای قسمت ا ج و ابتدای قسمت ج ب خواهد بود.

خلاصه در کم متصل بین اجزاء هیچگونه انفصال و جدائی نیست. کم متصل خود بردو گونه است:

۱ــ کم متصل قارّالذات.

ــ کم متصل غیرقارّالذات.

کم متصل قارالذات آنستکه اجزاء مفروضهٔ آن باهم دریك‌آن موجود باشند مانند خط وسطح و حجم. چه تمام نقاط خط دریك آن مـوجودند و این نوع کم که‌موضوع علم هندسه میباشد برسه قسم‌است خط وسطح وحجم.

خط کم متصلی است که فقط دریك جهت امتداد داشته باشد.

سطح کم متصلی‌است که دردوجهت یعنی طول وعرض امتداد داشته‌باشد.

حجم کم متصلی است که درسه جهت امتداد یابد.

خط وسطح وحجمرا بوسیلهٔ حرکت نیزمی‌توان تصور کرد. باین طریق که نقطه اگرحرکت کند خط ایجاد شود. وخط اگر درغیر جانب امتداد خود حرکت کند سطح حاصل‌آید. وسطح اگردرغیرجانب‌امتداد خود حرکت کند حجم‌بوجود آید. اما کم متصل غیرقارّالذات آنستکه اجزاءآن‌درآن واحد بالفعل موجود نباشد. بلکه باپیدایش یك جزئی، اجزاء سابق معدوم شده باشند. وآن عبارت از زمان‌است وچنانکه درطبیعی مبرهن شده است زمان عبارت ازمقدارحرکت می‌باشد.

کم منفصل آنستکه بین اجزاء آن حد مشترکی نباشد و آن عدد است که موضوع علم حساب می‌باشد. مثلاً درعدد ۷ که از اجتماع هفت واحد بوجودآمده است اگرمنقسم به۳ و ٤ شود، عدد ۳ انتهای ۳ وابتدای ٤ نیست.

۱ ۲ ۳ ٤ ٥ ٦ ۷

دوم‌ــ کیف ــعرضی‌است که‌درتصورآن‌احتیاج بامرخارج ازآن‌نباشد وقبول قسمت هم نکند. وآن برچهار قسم است:

۱ــ کیفیات محسوس.

۲ - کیفیات نفسانی .
۳- کیفیات استعدادی .
٤- کیفیات مخصوص بکم .

کیفیات محسوس - کیفیاتی است که بیکی از حواس ظاهرهٔ پنجگانه (باصره- سامعه- ذائقه - شامه - لامسه) ادراك شود . وچون حواس پنج است ناچار کیفیات محسوسه نیز پنج باشد بدین قرار:

الف- مبصرات -یعنی کیفیاتی که بحاسه بصر محسوس شوند و آن عبارتست از الوان مانند سیاهی وسپیدی وسرخی وزردی وسبزی و کبودی و آنچه از ترکیبات آنها بوجود آید، واضواء چون ضوء آفتاب وماه وستاره و آتش وغیر آن .

ب- مسموعات -یعنی کیفیاتی که بحاسهٔ سمع محسوس واقع شوند .

ج- مشمومات - که عبارت ازانواع بویهای خوش وناخوش بود.

د- مطعومات - که محسوس بحاسهٔ ذوق هستند و عبارتند از طعوم نه گانه یعنی شیرینی وترشی و شوری وتندی وتلخی و دسومت (چربی) و عفوصت (تلخی وتندی) وقبض (مزه‌ای که ازآن زبان درهم کشیده شود) وتفاهت (بیمزگی) .

ه - ملموسات - وآن کیفیات اربعه باشد یعنی حرارت وبرودت و رطوبت ویبوست وتوابع آن مانند زبری ونرمی وسبکی و سنگینی وآنچه بدان ماند .

۲- کیفیات نفسانی - وآن کیفیاتی است که فقط در موجودات صاحب نفس بوجود آید مانند علوم واعتقادات وظنون و عدالت وعفت و شجاعت وخوف وغم و اندوه وخجلت وصحت ومرض وامثال آن وهرچه ازین نوع سریع الزوال باشد مانند ظن واعتقادی که راسخ نشده باشد، وخشم شخص حلیم، وغم موقت و گذران، وخجلت، **حال** نام دارد. وآنچه بطیئ الزوال باشد چون علوم و فضائل ورذائل و کینه ومانند آن موسوم به **ملکه** می‌باشد .

پس مباینت میان حال وملکه بعوارض است. چه حال آن کیفیتی است که عارض شده، لیکن هنوز راسخ نشده است وچون راسخ شد ملکه نامیده میشود. پس نسبت حال با ملکه مانند نسبت طفل بمرد میباشد .

۳- کیفیات استعدادی - عبارتست ازقوه وحالتی که درشیئی برای سرعت و سهولت تأثریا برای مقاومت ودفاع از تأثرسریع موجود است و بعبارت بهتر کیف

استعدادی یعنی استعداد شدید برای قبول یا عدم قبول اثری . که اگر استعداد برای قبول باشد از آن بقوه یا قوهٔ طبیعیه تعبیر میشود، واگر استعداد برای عدم قبول باشد آنرا به لاقوه ولاقوهٔ طبیعیه تعبیر می کنند .

قسم اول مانند ممراضیت یعنی استعداد برای گرفتن امراض. و قسم دوم مانند مصحاحیت یعنی حالتی که بامرض مقاومت کند. وفرق بین مصحاح و صحیح واضح است چه ممکن است شخص مصحاح وقتی مریض باشد . بعبارت دیگر حالت مصحاحی غیر صحت است زیرا که صحت ضدمرض است وباآن جمع نتواندشد. اما شخص مصحاح ممکن است وقتی دچارمرضی شود .

۴ـ کیفیات مخصوص بکم ـ یعنی کیفیاتی که با لذات عـارض غیر کم نشود مانند انحناء و استقامت و تقعر وتحدب که عارض کم متصل شود، ومانند زوجیت و فردیت برای کم منفصل .

سوم ـ وضع ـ وآن هیأتی است که بر شیئی بسبب نسبت اجزاءآن بایکدیگر، ونسبت اجزاءآن با امور دیگر عارض شود ، مانند قیام وقعود ومانند هیأتی که در حرکت وضعی عارض کرهٔ زمین میشود .

چهارم ـ این ـ یعنی هیئتی که ازلحاظ بودن شیئی درمکان عارض آن میشود و آنرا بفارسی می توان « کجائی » تعبیر کرد . مانند بودن انسان در پائین و بودن طیاره یامرغ درهوا ، ومانند بودن حسن درخانه یا مدرسه.

پنجم ـ ملك (یا **له** یا **جده**) عرضی است که ازلحاظ نسبت شیئی بامردیگر که محیط براین شیئی باشد وبحرکت این شیئی آن یکی هم متحرك و منتقل گردد ، بوجود می آید. مانند نسبت حاصله برای انسان با لباسش .

بعضی ازاقسام جده ذاتی است چون بودن حیوان در پوست خود ، وبرخی عرضی است چون پوشیدگی بجامه. وبعضی کلی است چون پوشیدگی بکل ، وپاره‌ای جزئی چون پوشیدگی بجزء .

ششم ـ متی وآن بودن شیئی است در زمان یـا بعبارت بهتر عرضی است که برای شیئی بلحاظ بودن آن شیئی درزمان یادر طرف زمان حاصل میشود . (مراد ازطرف زمان آن است) .چنانکه گوئیم ولادت نبی اکرم درزمان سلطنت انوشیروان عادل بود خواجه نصیردرقرن هفتم میزیست .

زمان گاه بمعنی حقیقی است و گاه بمعنی غیرحقیقی .

زمان حقیقی زمانی است که دو طرف آن مطابق حال حدوث و فناء متزمن باشد، مانند بودن مردم درمدت عمرخود .

زمان غیرحقیقی زمانی است که درازتر اززمان حقیقی است مانند بودن‌مردم درهزارهٔ فلان ، یا درقرن فلان یا در دورفلان. و آنرا زمان‌عام نیزخوانند .

باید دانست که چیزهای بسیاررا دریك زمان اشتراك تواندبود بخلاف مکان، که اشتراك چند شیئی درمکان حقیقی امکان ندارد چه تداخل لازم مـی‌آید و آن باطل است .

خواجه در کتاب اساس‌الاقتباس در وجه تسمیهٔ مقولهٔ متی واین چنین فرماید: « لفظ این ومتی براین دومقوله از آن جهت نهاده‌اند که این دولفظ استفهام است‌از مکان متمکن وزمان‌متزمن، ونه دال برحقیقت‌مکان وزمانست، ونه برحقیقت‌متمکن ومتزمن. پس این‌دولفظ مطابق‌ترین الفاظ است درلغت عرب‌این معانی‌را» (ص۱٥)

هفتم ـ فعل ـ وآن فاعل‌بودن شیئی‌است بنحوی که بالفعل مؤثردرغیرباشد . مانندگرم کردن‌آتش آبرا، وبریدن نجارچوب را .

وگاهی نیز از این مقوله تعبیربه « أن یفعل » می کنند بلحـاظ اشتغال بتأثیر واشارهٔ بلزوم تدریج وعدم انجام‌یافتنش درآن .

هشتم ـ انفعال وآن مقابل فعل‌است ودرحقیقت تأثرچیزی است ازچیزدیگر مانندگرم شدن‌آب بواسطهٔ آتش ، وبریده شدن چوب بسبب دست نجار. و همچنین سرد شدن و سیاه‌شدن و سفیدشدن همه ازمقولهٔ انفعالند ، چه با اندك‌التفاتی معلوم میشود که سردشدن وسیاه‌شدن وسفیدشدن غیرازسردی وسیاهی‌وسفیدی است.زیرا سردی وسیاهی وسفیدی ازمقولهٔ کیفند که درتصورآنها احتیاج بتصور غیرنیست‌در حالی که درتصورسردشدن وسیاه شدن وسفید شدن توجه بامر دیگرنیزلازم است .

ازمقولهٔ انفعال نیز گاهی تعبیربان‌ینفعل می کنند .

نهم ـ اضافه (یانسبت) یعنی بودن چیزی بحیثیتی که تصور آن‌با تصورچیز دیگرهمراه باشد وبدون‌آن دیگری متعقل‌نشود مانند تصورپدری که مستلزم‌تصور پسری میباشد .

وگفته‌اند که اضافه نسبت متکرراست. یعنی وقتی گفتیم حسن پدرتقی است،

ناچار تقی هم پسر حسن خواهد بود. پس اگر بگویند سقف بر دیوار مستقر است از این لحاظ اضافهٔ حقیقی حاصل نمی آید زیرا ممکن است دیواری باشد بدون سقف، ودراین صورت تصوردیوار منوط بتصور سقف نیست. اما وقتی بگوئیم سقف مستقر است بر مستقرٌعلیه البته بین آندواضافه برقرارخواهدبود چه تصورمستقرومستقرعلیه بدون یکدیگر امکان ندارد.

دو امری که نسبت بهم متضایفند با هم مع هستند، یا در خارج مانند مستقر ومستقرعلیه یا درذهن مانند عالم و معلوم، ومتقدم ومتأخر. واضافه در هردویـا از یکنوع است مانند برادری ومساوات ومشابهت وتضاد وغیره که آنرا اضافهٔمتکرره خوانند ویا درهریکی اضافه ازنوعی دیگر باشد چون پدری وپسری، وعلت ومعلول، وعالم ومعلوم ومانندآن که آنرا اضافهٔ غیرمتکرره خوانند.

تبصره - کلیت و شمول مقولهٔ اضافه بیش از مقولات دیگراست و کلیتش تا درجه‌ای است که همهٔ مقولات را عارض شود بدین شرح:

۱- عارض جوهر مانند پدروپسر.

۲- عارض کمیت مانند موازات، ومساوات، واطول واقصر.

۳- عارض کیفیت مانند سردتر- وگرمتر- سیاهتر- سفیدتر- وعالم ومعلوم-

٤- عارض وضع مانند منتصب‌تر ومستلقی‌تر. (منتصب یعنی راست ایستاده و مستلقی بپشت خوابیده).

٥- عارض این مانند مقابل - وبالا وشیب.

٦- عارض ملك مانند پوشنده‌تر.

۷- عارض متی مانند متقدم ومتأخر.

۸- عارض فعل مانند برنده‌تر.

۹- عارض انفعال مانند بریده‌تر.

۱۰- اضافه مانند دوست‌تر و کمتردردوستی.

بواسطهٔ همین کلیت وشمول اضافه، بعضی تمام اعراض راباستثنای کم و کیف بمنزلهٔ انواعی برای اضافه پنداشته‌اند.

تکملهٔ ثانی

شرح حال ومشرب فلسفی ملاصدرا

مؤلف درتدوین این‌مختصرعمدهٔ توجه را بآثار ملاصدرا معطوف داشته واز تألیفات آن فیلسوف فرزانه استفاده‌های شایان کرده است . وچون در کتب فارسی ملاصدرا کمتر شناسانده شده است، این تکمله را بشرح حـال او اختصاص میدهیم وکتابرا بدان ختم میکنیم تا ختامش مسك باشد وفی ذلك فلیتنافس المتنافسون .

اساتید ملاصدرا

فیلسوف شهیر ما نزد دو دانشمند متبحر میرداماد و شیخ بهائی تلمذ کرد که بترجمهٔ حال هریك مختصر اشارتی میشود .

الف - میرداماد

میر محمدبـاقربن میرشمس‌الدین محمد فندرسکی استرابـادی مشهور بداماد ومتخلص باشراق ازبزرگان‌علما وجامع معقول ومنقول واز هوشمندان وفرزانگان دورهٔ صفوی است .

علت ملقب شدن‌وی بدامـادآنستکه پدرش میرشمس‌الدین محمد، داماد شیخ محقق ثانی نورالدین‌علی‌بن عبدالعالی کرکی (متوفی ۹٤۰) بود، وبهمین‌لحاظ‌ملقب بداماد شد و این لقب بفرزندش نیز انتقـال یافت و لهذا خود را گاهی فرزند داماد وگاهی داماد میخواند .

داماد دراوائل عمردرطوس بسرمیبرد وبکسب‌دانش‌ومعرفت اشتغال‌میورزید. آنگاه باصفهان‌رهسپارشد ودر نزد شاه‌عباس کبیر (متوفی ۱۰۳۸) منزلت ومکانتی بس ارجمند یافت وهمچنین جانشین شاه‌عباس، شاه صفی بدیدهٔ تبجیل واحترام دراو می‌نگریست و در دارالسلطنهٔ اصفهان بـا شیخ بهائی دانشمند معـاصر خود خلطه وآمیزش‌داشت ونهایت درجه صفا ووداد بین‌آندوحکمفرما بود .

داماد نزد بسیاری از بزرگان تلمذ کرد وازایشان اجازهٔ روایت گرفت مانند خال خود شیخ عبدالعالی (متوفی۹۹۳) وشیخ عزالدین حسین‌بن‌عبدالصمد پدرشیخ بهائی (متوفی ۹۸٤) و سید نورالدین علی‌بن ابی‌الحسن عاملی شاگرد شهید ثانی. وچون خود ذکاوتی زایدالوصف و ذهنی وقاد داشت و دارای قوهٔ خطابه وفصاحت بیان وطلاقت لسان‌هم بود بزودی‌صیت شهرتش‌همه‌جارا فرا گرفت ومشتاقان‌تحقیق بحلقهٔ درسش شتافتند .

ازشاگردان مبرز اوغیر ازملاصدرا ، اینعده را باید نام‌برد : حسین‌بن حیدر کرکی مفتی اصفهان، وسید احمد عاملی داماد وپسرخالهٔ او که نزد اوبرهان شفارا خواند ، وملا خلیل‌بن غازی قزوینی، وعادل‌بن مراد اردستانی .

داماد در آخر عمر در التزام رکاب شاه صفی بقصد زیارت عتبات عالیات از اصفهان حرکت کرد وبین کربلاء ونجف اجلش فرا رسید(سال ۱۰٤۱) ودرنجف بخاك سپرده شد ودرتاریخ وفاتش گفتند « عروس علم ودین‌را مرده داماد . »

البته واضح است که میرداماد مذکورغیر از میرابوالقاسم فندرسکی حکیم است که در تکیهٔ معروف بمیر در تخت فولاد اصفهان مدفون میباشد . و این هردو حکیم معاصروازاهالی فندرسك ازتوابع استراباد بوده‌اند .

تألیفات وآثارمعروف داماد عبارتست از :

۱ـ **قبسات** درحکمت که ازمهمترین‌آثار اواست وبچاپ رسیده است .

۲ـ **الصراط‌المستقیم** که‌آنرا درموضوع ربط حادث‌بقدیم بنام شاه عباس‌اول نوشته‌است .

۳ـ **عرش‌التقدیس** دررد شبههٔ ابن کمونه که ملاصدرا دیباچه‌ای برآن‌نوشته وازآن بسیارتمجید کرده است .

٤ـ **جذوات** (بفارسی) که‌آنرا بدستورشاه‌عباس‌نوشته ودردیباچه اورا بسیار ستوده است. این کتاب درجواب سؤال‌علمای هند ازدربارشاه‌عباس نوشته شده‌است وآن سؤال این‌بود که درتجلی حق‌تعالی بکوه طورچرا کوه طورمندك وپاره‌پاره شد اما جسم موسی متلاشی نشد ؟

این کتاب در بمبئی بسال ۱۳۰۲ بچاپ رسیده است .

۵ـ **الافق‌المبین** که دروجود وزمان ودهربحث میکند .

۶ـ حواشی ممتعی بر صحیفهٔ سجادیه دارد که در حاشیهٔ شرح سید نعمةالله جزائری برصحیفه بچاپ رسیده است .

۷ـ رسالة فی‌النهی‌عن تسمیةالمهدی .

۸ـ خلسةالملکوت .

۹ـ تقویم‌الایمان .

۱۰ـ کتاب الرواشح السماویه .

۱۱ـ رسالة فی‌المنطق .

و کتب بسیار دیگر . . . . .

میر بفارسی وعربی شعرمیسرود واشعارش بخلاف تألیفاتش روان است . چه تألیفات اومخصوصاً آثارفلسفیش بتعقید وپیچیدگی مشهورمیباشد .

ب ـ شیخ بهائی

بهاءالدین محمدبن‌حسین‌بن عبدالصمد عاملی حارثی نسبش بحارث همدانی از اصحاب علی‌بن ابیطالب (ع) میپیوندد. پدرانش اهل جبل عامل که از دیرباز مهد تشیع بوده است هستند .

پدرش حسین‌بن‌عبدالصمد ازپیشوایان‌شیعه ومشایخ معروف‌بوده‌است وجمعی ازبزرگان شیعهٔ ایران شاگردان اوبوده‌اند. وی درنیمهٔ دوم قرن دهم با فرزندخود بهاءالدین بایران‌آمد و چندی در هرات شیخ‌الاسلام بود ، سرانجام بقصد حج عازم مکهٔ معظمه شد وپس ازادای مناسك حج دربحرین بسال۹۸۴ درگذشت درحالیکه مؤلفاتی گرانبها وفرزندی برومندچون‌شیخ بهائی بیادگار گذاشت .

شیخ بهائی درسال۹۵۳ دربعلبك بدنیاآمده ودر اوان کودکی بهمراهی پدر بزرگوارخود عازم ایران شده است. شیخ مدتی از محضردرس پدر استفاده میکرد وهمچنین ازجلسات درس بزرگان دیگربهره‌مند میشد . تفسیر وحدیث وعربیت را ازپدر ، وحکمت و کلام‌وبعضی علوم منقول را ازمولانا عبدالله‌مدرس یزدی مؤلف مشهورحاشیه برتهذیب منطق که معروف بحاشیهٔ ملاعبدالله است ، و ریاضی را از ملاعلی مذهب وملاافضل قاضی مدرس فراگرفت ودراندك زمانی درمنقول ومعقول پیش رفت و دست بکارتصنیف زد .

پس ازفوت شیخ علی‌منشارمنصب شیخ‌الاسلامی وتصدی امورشرعی اصفهان

بعهدهٔ او محول شد در سال ۱۰۰۸ باشاه عباس پیاده از اصفهان بمشهد رفت . ولی در عین داشتن مناصب ظاهری ، و تقربی که نزد شاه عباس کبیر و ارکان دولت و اعیان ملت داشت لحظه‌ای از تدریس و تألیف غفلت نمی کرد. ودر فقه و ریاضی و حدیث وغیره کتاب می‌پرداخت ، وچون بتصوف وعرفان هم تمایل داشت گاهگاهی اشعار عارفانه میساخت .

وفاتش بسال ۱۰۳۰ در اصفهان اتفاق افتـاد و پس از تشییع جنازه بسیار مجلل جنازه‌اش را بمشهد مقدس حمل کردند وطبق وصیت او، در پائین پا که هنگام اقامتش در مشهد در آنجا درس میگفت ، بخاکش سپردند .

شیخ درمدت عمرشاگردان مبرز بسیار پرورش داد از قبیل **فاضل جواد** که کتاب زبدة فی‌اصول‌الفقه و خلاصة الحساب استاد را شرح کرد ، **ملامحمد محسن فیض** ، و **ملاخلیل بن غازی قزوینی** و **سید احمد بن زین العابدین علوی** مؤلف مفتاح الشفاء در شرح الهیات شفاء . **وملا محمدتقی مجلسی** و بالاخـره حکیم نامـی **ملاصدرای شیرازی** .

تألیفات و آثار قلمی بهائی نیز بسیار است ومهمترین آنهاعبارتست از :

۱ - **اثنی‌عشریات خمس** درفقه که برآن شروح بسیار نوشته‌اند .

۲ - **اربعین حدیث** که شرح وبیان چهل حدیث معتبر میباشد .

۳ - **تحفهٔ حاتمیه** در اسطرلاب .

٤ - **تشریح الافلاك** درهیئت .

٥ - **خلاصة‌الحساب** در ریاضیات که شروح متعدد برآن نوشته‌اند .

٦ - **جامع عباسی** در فقه بفارسی که آنرا بنام شاه عباس نوشته است .

۷ - **زبدة فی اصول الفقه** که شروح بسیار برآن نوشته شده‌است .

۸ - **کشکول** که شامل مطالب متفرق و اشعار گوناگون فارسی وعربی‌است.

۹ - **فوائدالصمدیه** درنحو که شرح سیدعلیخان برآن معروفست .

ذکر همهٔ رسائل و کتب او در این مختصر نمی گنجد، چه‌وی متجاوز از هشتاد کتاب ورساله تألیف کرده است .

ترجمهٔ احوال ملاصدرا

صدرالدین محـمدبن ابـراهیم شیرازی قوامـی مشهور بملا صدرا و ملقب

بصدرالمتألهین از بزرگترین فلاسفه و حکمای متأخر و بلکه خاتم فلاسفه است. وی فرزند منحصر بفرد پدر پیر خود و از خاندان مشهور قوامی بود. اوائل عمر را در میان آن خاندان اصیل و با سابقه گذرانید و مقدمات علمی را بیاموخت. آنگاه پس از رحلت پدر بدارالعلم اصفهان رهسپار شد و از محضر دو استاد بزرگ عصر خود شیخ بهائی و میرداماد قدس سرهما علوم شرعی و عقلی را فرا گرفت (علوم شرعی را از شیخ بهائی و علوم عقلی را از میرداماد) و در اندك زمان بواسطهٔ ذکاوت و استعداد خارق‌العاده سرآمد اقران و همگنان شد سپس بیکی از قرای قم رفت و گوشه‌ای اختیار نمود، و با کمال قناعت و مناعت روزگار گذاشت و بتفکر و تعمق در فلسفه مشغول شد.

کم کم از همین گوشهٔ دور افتاده صیت شهرت و آوازهٔ علم و دانشش همه جا بپیچید و طالبان فلسفه و تحقیق بحضرتش شتافتند.

علاوه بر تعلیم و تدریس از تألیف کتب و تدوین رسائل هم آنی غافل نبود و کتب سودمند دقیق در حکمت و تفسیر و عرفان تألیف می کرد. درهمین ایام الله‌وردیخان حاکم فارس مدرسهٔ خود را در شیراز باتمام رسانید و چون طالب مدرسی کامل و عالمی نحریر بود، از ملاصدرا خواهش کرد بوطن مألوف مراجعت کند و مدرس مدرسه باشد. ملاصدرا نیز باشارهٔ پادشاه عصر شاه عباس ثانی بشیراز مراجعت نمود و مجالس درسی در آن مدرسه دائر ساخت.

ملاصدرا هفت مرتبه پیاده بحج بیت‌الله‌الحرام رفت و در مراجعت از سفر هفتم بسال ۱۰۵۰ در شهر بصره دار فانی را بدرود گفت.

از ملاصدرا پسری میرزا ابراهیم نام باقی ماند که گویا بی فضل نبوده و باروش فکر پدر و مذاق و عقیدهٔ او مخالفت میورزیده و باینکه عقیده‌اش در امور دینی مانند عقیدهٔ عوام است افتخار میکرده و حاشیه‌ای بر شرح لمعه و تفسیری بنام تفسیر عروة الوثقی نوشته است.

گذشته از مطالبی که ذکر شد، از خصوصیات زندگی و جزئیات احوال ملاصدرا متأسفانه اطلاعات مهمی در دست نیست. همینقدر میدانیم که از علمای ظاهری و مغرضین و حسودان آزار و شکنجه‌ها دیده‌است و یقیناً پناهنده شدن او بیکی از دهات قم نیز بهمین سبب بوده‌است. باآینکه وی مرد پرهیزکار متشرعی بوده و در آثار خود هم مکرر بآیات و اخبار استناد میجوید، در مقدمهٔ اسفار و دیباچهٔ بعضی از کتابها تصریح

می کند که از علمای ظاهری زحمت بسیار بر اووارد آمده است . همچنین در کتاب الواردات القلبیه از فقها و متملقان درباری مذمت میکند و باز در همان مقدمهٔ اسفار می نویسد : در عهد شباب بفلسفهٔ الهی پرداختم و در آثار فلاسفه متقدم و فلاسفهٔ یونان تحقیق کردم و میخواستم کتابی جامع بنویسم ولی از کید روزگار و فتنهٔ اهل ظاهر در امان نبودم ناچار بدین گوشه ملتجی شده بنگارش این کتاب پرداختم .

تنکابنی در قصص العلماء مینویسد شبی ملاصدرا استاد خود میر داماد را در عالم رؤیا دید واز او پرسید چرا تو از شر تکفیر و طعن مصون ماندی و من با آنکه پیرو تو هستم بدان مبتلامی باشم . جواب داد من مطالب فلسفی را بنحوی پیچیده و معقد بیان کرده ام که فهمش بسیار دشوار است و تنها خواص از آن آگاه میشوند اما تو حقایق را بی پیرایه بازبانی ساده در معرض استفادهٔ همگان قرار میدهی و چون چنین است ناچار مردمی که بعمق فلسفه پی نمی برند تراز حمت و آزار میدهند .

البته علت مصون ماندن میرداماد یکی همین مشکل نویسی و بیان مطالب در لفافه بوده است ، اما شك نیست که علت دیگرهم در این امر دخالت داشته و آن تقرب و مقام وی در دربار بوده که خواه و ناخواه مجالی برای زبان درازی طاعنان باقی نمیگذاشته است .

بهر حال پس از وفات ملاصدرا نیز این مخالفت ادامه یافت و بعضی علمای ظاهر بین وقشری در آثار خود باو تاختند .

سید نعمة الله جزائری (بنقل لؤلؤتی البحرین ص ۸۸) گوید در شیراز نزد میرزا ابراهیم فرزند ملاصدرا تلمذ کردم و قسمتی از حکمت و کلام را از او آموختم و حاشیه ای را که بر حاشیهٔ خفری نوشته بود براو خواندم واعتقاد او در اصول از اعتقاد پدرش بهتر بود .

همچنین صاحب لؤلؤتی البحرین پس از تمجید بسیار از میرزا ابراهیم مذکور گوید قال بعض اصحابنا بعد الثناء علیه هو فی الحقیقة مصداق یخرج الحی من المیت (!!!) قدقرأ علی جماعة ، منهم والده ، ولم یسلك مسلکه، وکان علی ضد طریقة والده فی التصوّف والحکمة (!)

نیز یکی از علمائی که پس از ملاصدرا شرح اصول کافی نوشته است گوید اول کسی که کافی را بامطالب کفرآمیز شرح کرده است ملاصدرا است . (شروح الکافی

کثیرة ، جلیلة قدراً ، واول من شرحه بالکفر صدراً) (روضات ص ۳۳۱) .

در جواب کلیهٔ این طاعنان بیخبر و بدخواه باید گفت :

شبپره گر وصل آفتاب نخواهد   رونق بازار آفتاب نکاهد

و باید همان جوابی را که ابن‌سینا (۳۷۰ - ۴۲۸) بتکفیر کنندگان خود داده بود اینجاهم تکرار که :

کفر چو منی گزاف و آسان نبود   محکمتر از ایمان من ایمان نبود

درد هر چو من یکی و آنهم کافر   پس در همه دهر یك مسلمان نبود

اما در مقابل مردمان روشن‌بین و محقق‌قدر او را شناختند و در تعظیم و تبجیل او کوتاهی نکردند. آخوند میرزا محمد باقر خوانساری (متوفی ۱۳۱۳) صاحب روضات الجنات باآنکه بافلاسفه و عرفا چندان میانهٔ خوشی نداشته در باره‌اش فرماید : کان فائقاً علی سائر من تقدمه من الحکماء الباذخین ، و العلماء الراسخین ، الی زمن مولانا الخواجه نصیرالدین ، منقحاً اساس الاشراق بمالامزید علیه .

مقام ملاصدرا و مشرب فلسفی او

ملاصدرا بلاشك یکی از نوابغ دوران و اعجوبه‌های روزگار است که از لحاظ حدت ذهن وصفای ضمیر و قوهٔ بحث واستدلال و تحلیل مطالب کمتر نظیر دارد. ومخصوصاً در ساده‌نویسی ومفهوم کردن معانی دقیق دارای استعداد مخصوص میباشد.

یکی از خصائص برجستهٔ او عزت‌نفس و مناعت‌طبع وقناعت فطری بود، تمایل بریاست وحب جاه و مال و مقام نداشت ، از تقرب ببزرگان ومحتشمان جداً احتراز میکرد ، تملق نمیگفت ، و خلاصه صفاتی که باید در عالم حقیقی جمع باشد در او جمع شده بود بهمین جهت عمری را بوارستگی و آزادگی گذرانید و بزخارف دنیوی ادنی التفاتی ننمود .

فضیلت روحی دیگر او کوشش وجدوجهد بی‌منتها و بلکه فداکاری در راه‌علم است و آثار بی‌شمار او بخوبی گواهی میدهد که چگونه کلیهٔ اوقات خود را مصروف نوشتن وتحقیق میکرده و آنی را ببطالت وغفلت نمیگذرانده‌است .

بالاخره فضیلت برجستهٔ او همان‌نهایت درجهٔ زهدوورع وخدا پرستی‌وترك هوی وبلکه ترك ما سوی‌است ودلیل این‌امر هم همان هفت مرتبه زیارت حج باپای پیاده کافی‌است .

پس بجرأت می‌توان گفت که این بزرگمرد مادام العمر جز در راه حق و حقیقت وعلم ودانش و تألیف و تصنیف و تربیت شاگرد قدمی بر نداشته است .

پیش از ملاصدرا اکثر فلاسفهٔ اسلام مانند ابن سینا(متوفی ۴۲۸) و خواجهٔ طوسی (متوفی ۶۷۲) مشرب مشائی داشتند و عده‌ای نیز مانند شیخ شهاب الدین سهروردی (مقتول در ۵۸۷) پیرو مکتب اشراق بودند، وغالباً بر آن بودند که بین این دو روش تفکر کمال مباینت و ناسازگاری موجود است . اما نبوغ وعظمت و هنر ملاصدرا در این بود که بین مشاء و اشراق جمع کرد و آنرا با عرفان و کلام و شریعت بیامیخت و حکمت متعالیهٔ جامعی بنیان نهاد .

کم کم کتابهای وی در مدارس قدیم بعنوان بهترین متن حکمت از طرف اساتید فن پذیرفته و تدریس شد . وحتی بعضی از متأخرین بیش از ابن سینا بملاصدرا اقبال و توجه کردند و بر کتب ورسالات او حواشی وشروح نوشتند. اسفار او از امهات کتب فلسفهٔ قدیم بشمار میرود و مهمترین متنی است که طلاب حکمت درمدارس قدیم نزد استاد فرامیگیرند و معروفست که دورهٔ درس اسفار مرحوم حاج ملاهادی سبزواری مدت شش سال بطول می‌انجامیده است .

ملاصدرا از کسانی است که تنها بنقل گفتهٔ پیشنیان اکتفا نکرده بلکه خود صاحب نظر ودارای اجتهاد وابتکار بوده است ومیتوان او را صاحب مکتب مخصوصی دانست که بنحو تازه وشگرفی آراء ارسطو وافلاطون وابن سینا وشیخ اشراق ومحی الدین عربی را باهم تلفیق کرده واز آنها ترکیب تازه‌ای بوجود آورده وخود نیز در هرجا نظرهای صائب اظهار داشته است .

اصالت وجود ـ از جمله مسائلی که برای نخستین مرتبه در تاریخ حکمت ، ملاصدرا مطرح کرد و آنرا بنحو کامل منقح ومهذب ومدلل نمود مسألهٔ اصالت وجود است . این مبحث در کتب قدما بلکه در کتب فلاسفهٔ یونان هم عنوانی نداشته و در کتب ابن سینا وخواجهٔ طوسی هم عنوانی ندارد ولی چون شیخ اشراق اصالت ماهیت واعتباری بودن وجود را مورد بحث قرارداد ومعتقد شد که ماهیت اصیل است ووجود امر اعتباری است ، پس از او غالب حکماء ومتکلمین بهمین قول رفتند وحتی میر داماد استاد ملاصدرا نیز بهمین عقیده بود .

اما ملاصدرا اول کسی است که اصالت وجود را ببراهین قطعیه مدلل ساخت

ودر کتابهای اسفار ومشاعروعرشیه ومبدأ ومعاد و عشرة آنرا باثبات رسانید و لهذا پس از ملاصدرا حکمائی که بظهوررسیدند مانند **میرمصطفی اردکانی** و **آقامحمد بیدابادی** و **آخوندملاعلی نوری** و بالاخره **حاجی‌ملاهادی سبزواری** ، همه باصالت وجود گرائیدند وحاج ملاهادی صریحاً فرمود .

ان الوجود عندنا اصیل دلیل من خالفنا علیل

حرکت جوهری ـ دیگر از آراء بدیع ملاصدرا وجود حرکت جوهری[1] واثبات آنست .توضیح آنکه غالب حکماء مانند ابن‌سینا برآنند که حرکت فقط در چهار مقولهٔ کم و کیف واین ووضع واقع میشود وجواهررا حرکتی نیست وحتی ابن‌سینا بنفی‌حرکت جوهری و ابطال آن استدلال کرده است . اما ملاصدرا دلیل ابن‌سینا رارد کرد وباثبات رسانید که حرکت درمقولهٔ جوهر نیز تحقق‌دارد وخلاصهٔ دلیل ملاصدرا اینستکه گوید :

طبیعت مبدأ حرکت است ، حال اگرطبیعت امرثابتی باشد و متجدد و متغیر نباشد ، چون طبیعت علت‌حرکتست ، تخلف معلول ازعلت لازم میآید و آن باطل است . مثلاً سنگی‌ازبالا بپائین میآید و البته علت حرکت آن سنگ همان طبیعت سنگ‌است ، حال‌اگرطبیعت برای‌این جزء حرکت علت‌باشد، باید سنگ درهمانجا بماند ، زیرا طبیعت علت برای جزء حرکت است نه برای تمام‌آن ، وچون معلول‌از علت هیچگاه تخلف نمیکند وهر وقت علت موجود باشد معلول هم موجود است ، پس‌اگرطبیعت علت برای قدم اول‌باشد، باید قدم هزارم هم درهمان قدم اول باشد. بنابراین اگرطبیعت امرثابتی باشد و متجدد نباشد تخلف معلول از علت لازم میآید واین محال است . اما اگرطبیعت را امرمتجددی فرض کنیم در اینصورت امرمتجدد علت متجدد شده است واین‌اشکالی ندارد .

بهمین دلیل‌همچنانکه حرکت دراعراض وجود دارد درجواهرهم هست . باز دلیل دیگری که براثبات این مدعاآورده اینستکه :

در حکمت الهی‌ثابت شده که اعراض دروجودتابع جوهرند وبنابراین‌ممکن

---

۱ ــ برای‌تعریف حرکت و بیان اقسام‌آن رجوع‌شود بکتاب دیگر مؤلف بنام «حکمت طبیعی» ص ٦٢ ببعد .

نیست که متبوع امر ثابتی باشد و تابع امری متجدد و متغیر، پس ناچار باید طبیعت هم متغیر باشد .

البته نظریهٔ حرکت جوهری قبل از ملاصدرا هم وجود داشته است و بعضی از حکمای یونان و تمام عرفا بر آن اتفاق داشته‌اند .

شیخ محمود شبستری گوید :

جهان کل است و در هر طرفة العین — عدم گردد و لا یبقی زمانین
دگر باره شود پیدا جهانی — بهر لحظه زمین و آسمانی

و نیز فرماید:

همیشه خلق در خلق جدیداست — اگرچه مدت عمرش مدیداست

ودرقرآن کریم آمده است **وتری الجبال تحسبها جامدة وهی تمر مرالسحاب** مراد اینستکه اجسام عالم آناًفآناً درتغیر و تبدل است .

و مولوی فرماید :

هر زمان نو میشود دنیا و ما — بیخبر از نو شدن اندر بقا
پس ترا هر لحظه مرگ و رجعتی است — مصطفی فرمود دنیا ساعتی است

پس بسیاری از بزرگان باین حقیقت توجه داشته‌اند ولی ملاصدرا برای حرکت جوهری عنوان خاصی قائل شد و آنرا بادلایل و براهین قطعیه باثبات رسانید .

اثبات معاد جسمانی ـ حکمای سلف معادجسمانی را ببرهان عقلی ثابت نکرده بودند و حتی شیخ الرئیس ابن سینا در اواخر کتاب شفا در بیان معاد جسمانی گوید : قول پیغمبراکرم ص دراین باره مارا کافی است و جزئیات آن هم در آیات مبارکات واخبار ذکر شده است . ولی ملا صدرا پس ازاینکه در اسفار تجرد نفس حیوانی را ثابت کرد (پیشینیان نفس حیوانی رامادی میدانستند) بدلیل عقلی معاد جسمانی را باثبات رساند ولی سابقین چون تجرد نفس حیوانی را قائل نبودند، دراثبات معاد جسمانی دچار اشکال میشدند .

آثار و تألیفات ملاصدرا

از مهمترین تألیفات او نخست کتاب **الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیه** معروف به **اسفار** است که کتابی کلان و دقیق میباشد و بنحوی بدیع و در عین حال ساده مباحث فلسفی را در آن موردبحث قرارداده و کوشیده است که حتی المقدور

آراء مشائین واشراقیین را در آن باهم جمع کند .

وجه‌تسمیهٔ اسفار آنستکه‌عرفا برای‌سالك راه حق‌بچهارسفرقائلند .۱- سفراز خلق بحق ۲- سفرازحق بحق درحق ۳- سفرازحق بخلق‌بحق ٤- سفرازحق بحق درخلق. وچون ملاصدرا هم بنهج اهل‌عرفان کتاب خودرا باسفاراربعه منقسم‌نموده اسفارش نامیده است [۱] وموضوع هرسفری بدین‌قرار است :

سفراول درامورعامه .

سفردوم در معرفت نفس .

سفرسوم درواجب تعالی وصفات واجب .

سفرچهارم درمعاد .

کتاب اسفاردرسال ۱۲۸۲ بقطع بزرگ در طهران بچاپ رسیده است.

دیگرازآثار مهم ملاصدرا **شرح اصول کافی** است. متن کافی تألیف محمدبن یعقوب کلینی (متوفی‌بسال۳۲۹ه) است وملاصدراآنرادر دوجلد شرح کرده .صاحب روضات دربارهٔ آن میگوید بنظرمن‌این‌شرح‌بهترین شرحی‌است که برآثاراهل بیت علیهم السلام‌برشتهٔ تحریردرآمده است . (چاپ شده‌است) .

دیگراز آثار او کتاب **المشاعر** است که درآن از وجود وجعل واثبات‌صانع وتوحید باریتعالی وصفات وافعال حق بحث میکند .

دراین کتاب معرفت وجودرا پایهٔ فلسفه خودقرار میدهد ومعرفت خدا ومعاد وعالم مثال واتحاد عاقل ومعقول واشتداد وجود وغیره را برآن مبتنی میسازد ودر همین کتابست که میگوید من سابقاً ماهیت را اصیل میدانستم ولی‌پس‌از تأمل ودقت باصالت وجود معتقدشدم . (این کتاب باحاشیهٔ ملاصدرا درطهران بسال ۱۳۱۵چاپ شده است) .

میرزا احمدبن محمدابراهیم‌بن‌الحاج نعمةالله‌اردکانی‌شیرازی ازآنچه ازاستاد خود مولینا مصطفی‌العلماء یا دیگران‌شنیده‌یادر کتابها دیده و یا خودبهنگام‌مطالعه یاتعلم مشاعر استنباط کرده‌است، شرحی برمشاعرنوشته که بنام «نورالبصائر فی‌حل مشکلات‌المشاعر» که‌درحاشیهٔ مشاعر بچاپ رسیده است .

۱ ــ بعضی‌اشخاص‌منجمله‌ادوارد برون که تصور کرده‌اند‌اسفارجمع سِفر بمعنی کتاب است اشتباه کرده‌اند .

همچنین شیخ احمد احسائی نیز شرحی بر مشاعر دارد .

مؤلف این کتاب نیز در این تألیف خاصه در مبحث وجود و ماهیت بمشاعر توجه داشته و از آن استفادهٔ شایان کرده است .

دیگر کتاب **الحکمة العرشیه** که با مشاعر یکجا بچاپ رسیده است . شیخ احمد احسائی شرحی بر عرشیه نوشت و ایرادهائی بر ملاصدرا گرفت ، و سپس ملامحمد اسمعیل سپاهانی و ملازین العابدین نوری در شرحی که بر مشاعر نوشتند ایرادهای شیخ احسائی را رد کردند .

کتب و رسائل ذیل نیز همه از آثار مهم ملاصدرا است :

الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه ـ و چنانکه در مقدمهٔ آن میگوید بسیاری از حقایق را که در آثار خود بطور متفرق نگاشته و بعضی راهم از تقیه و بیم مخالفان اظهار نکرده است در این کتاب آورده است .

شرح الهدایة ـ متن کتاب هدایه تألیف اثیرالدین ابهری از علمای قرن هفتم است، و چندتن از علما آنرا شرح کرده‌اند ، یکی قاضی کمال‌الدین میرحسین میبدی که شرح او معروف بشرح هدایهٔ میبدی مکرر بچاپ رسیده و از متون درسی است . ودیگر ملاصدرا که بنابتقاضای جمعی از طلاب که پیش وی هدایه می‌آموختند آنرا بنگاشت . (این شرح نیز بچاپ رسیده است) .

حاشیة علی الهیات الشفاء ـ این حاشیه در طهران بسال ۱۳۰۳ بچاپ رسیده است.

حاشیة علی شرح حکمة الاشراق ـ شیخ شهید اشراقی شهاب الدین ابوالفتوح یحیی بن حبش بن امیرک سهروردی که بسال ۵۴۹ در سهرورد بدنیا آمده ودر سال ۵۸۷ در حلب بقتل رسیده است ، کتاب **حکمة الاشراق** را در منطق و فلسفه مطابق مذاق اشراقی خود نگاشت . این کتاب در اندك زمانی مورد توجه قرار گرفت و بر آن رد وایرادها کردند و شرحها نوشتند .

منجمله قطب الدین محمود شیرازی (از بزرگان قرن ۷ و ۸) شرحی بر آن نوشته و ملاصدرا برشرح قطب شیرازی حاشیه‌ای افزوده است که باخود شرح در طهران بسال ۱۳۱٦ بچاپ رسیده است .

الواردات القلبیه فی معرفة الربوبیة ـ در این کتاب مباحثی را از الهیات عنوان میکند و آنها را اسراری میداند که براو کشف شده است .

رسالة فی حدوث العالم - این رساله در مجموع رسائل او در سال ۱۳۰۲ در ایران بحلیهٔ طبع آراسته شده‌است ودرآن از حدوث زمانی جهان مطابق مذاق خویش گفتگو میکند.

المسائل القدسية والقواعد الملكوتية .

رسالة فی تحقيق اتصاف المهية بالوجود - که درآن از اصالت وجود واتصاف ماهیت بدان تحقیق شده است. (بچاپ رسیده)

اجوبة عن مسائلَ سأل عنها المحققُ الطوسی بعضَ معاصريه ولم يأت المعاصرُ بجوابها - خواجهٔ طوسی (متوفی ۶۷۲) از شمس الدین خسروشاهی متکلم وفیلسوف و شاگرد امام فخر رازی، در موضوع ربط حرکت و زمان، و کیفیت صدور کثیر از واحد، ومسائل دیگر، سؤالاتی کرده و نامبرده بدانها پاسخی نداده بود. ملاصدرا همهٔ آن سؤالات را پاسخ داد و این پاسخها درحاشیهٔ مبدأ ومعاد او، و نیز درحاشیهٔ شرح هدایه‌اش بچاپ رسیده‌است.

رسالة اکسیر العارفين فی معرفة طريق الحق واليقين که بچاپ رسیده است.

رسالة کسر اصنام الجاهليه - (چاپ شده).

رسالة اتحاد العاقل والمعقول - (چاپ شده).

حواشی بر قبسات - کتاب قبسات از تألیفات میر محمد باقر داماد استاد ملاصدرا است، و آنرا ملاصدرا هنگام تلمذ خود نزد میر بخط خود استنساخ کرد و برآن حواشی افزود. واین نسخه در کتابخانهٔ مرحوم **آخوند میرزا محمد باقر خوانسای** صاحب روضات موجود بوده‌است.

طرح الكونين فی حشر العالمين - در این رساله راجع بمعاد بحث و ثابت میکند که همهٔ موجودات را قیامتی است. (مکرر بچاپ رسیده است).

مبدأ و معاد - دراین کتاب از مبدأ ومعاد شیخ تبعیت کرده است وچنانکه از دیباچهٔ آن مستفاد میشود آنرا پس از اسفار نوشته است.

المظاهر الالهيه فی العلوم الكماليه - این کتاب شامل یك دیباچه و دوفن و یك خاتمه است و در آن از مبدأ ومعاد بروش استدلالی فلسفی و با استناد بآیات واخبار بحث شده است.

گذشته از رسائل و کتب مذکور درفوق ملاصدرا بسیاری از سور قرآن مجید

و بعضی از آیاترا مطابق مشرب و مذاق فلسفی و عرفانی خود تفسیر کرده است بدین قرار :

تفسیر سورة الحمد و تفسیر سورة البقره (تفسیر سورهٔ بقره تمام نیست).

تفسیر آیة الکرسی .

تفسیر سورة یاسین .

تفسیر سورة الحدید .

تفسیر سورة الطارق .

تفسیر سورة الواقعه .

تفسیر سورة النور .

تفسیر سورة الضحی .

تفسیر سورة سبح اسم ربك الاعلی .

تفسیر سورة الجمعه .

که همه مع الاسف باچاپی نا مطلوب و کاغذی نامرغوب بطبع رسیده است .

اسرار الایات و انوار البینات که تأویلات فلسفی و عرفانی است بر آیات قرآن ودرسال ۱۳۱۹ بچاپ رسیده است .

شاگردان ملاصدرا

ملاصدرا شاگردان مبرز چندی پرورش داد که مشهورترین آنها عبارتند از ملاعبدالرزاق لاهیجی ملقب بفیاض، و ملامحسن کاشانی ملقب بفیض که هردو علاوه بر شاگردی بدامادی استاد نیز مفتخر شدند واز طرف استاد لقب فیاض و فیض یافتند . واینك بشرح حال هریك مختصر اشارتی میشود .

الف ـ ملاعبدالرزاق لاهیجی

ملاعبدالرزاق بن علی بن الحسین لاهیجی گیلانی ادیبی فاضل و حکیمی محقق وشاعری باذوق بود. وی پس از اتمام تحصیلات مقدماتی از لاهیجان حرکت کرد و بمحضر درس ملاصدرا شتافت، ودر حکمت و کلام و منطق از آن استاد بی نظیر بهره یافت . آنگاه دست بکار تألیف و تصنیف زد و آثار نفیس جاویدان از خود بیادگار گذاشت که مهمترین آنها عبارتست از :

۱ ـ شوارق که در حکمت است واز کتب معروف این فن میباشد .

۲ ـ **گوهر مراد** که در حکمت و کلام و بزبان فارسی است و آنرا بسال ۱۰۵۸ بنام شاه عباس ثانی تألیف کرده .

۳ـ **مشارق الالهام فی شرح تجرید الکلام** که آن نیز نزد اهل علم بسیار معروفست.

۴ ـ منتخب گوهر مراد بنام **سرمایهٔ ایمان** .

۵ ـ **رسالة فی حدوث العالم** .

۶ ـ **حاشیة علی حاشیة الخفری علی الهیات شرح تجرید** .

۷ ـ **حاشیة علی شرح اشارات الخواجه نصیر الدین** .

۸ ـ **کتاب الکلمات الطیبات** که در آن بین داماد و شاگردش ملاصدرا در اصالت مهیت و وجود و غیره محاکمه کرده است .

از ملاعبدالرزاق اخیراً دیوان شعری بدست آمده که شامل ۷۲۲ صفحه و حاوی متجاوز از ده هزار شعر است بسبك غزلیات حافظ، و در پایان ساقی نامهٔ مسبوط و مفصلی دارد. این دیوان از ذوق سرشار حکیم حکایت میکند .

وفات ملاعبدالرزاق بسال ۱۰۷۲ اتفاق افتاد .

فرزند وی میرزا حسن نیز اهل علم بوده است و کتاب **جمال الصالحین فی اعمال السنة و الاداب المستحسنة** ، و نیز کتاب **شمع الیقین فی الامامة** از تألیفات اوست .

ب ـ ملامحسن فیض

مولی محمد محسن بن شاه مرتضی بن شاه محمود کاشانی ملقب بفیض ، در فضل و فهم و احاطهٔ باصول و فروع و معقول و منقول و کثرت تألیف و تصنیف شهرهٔ آفاق است

وی بسال ۱۰۰۷ در کاشان از خاندانی که بعلم و ادب مشهور بودند بدنیا آمد . پدرش شاه مرتضی از مردان دانشمند و دارای خزانهٔ کتب بوده است .

فیض درهمان خاندان علم و تقوی پرورش یافت و پس از اینکه علوم مقدماتی را فرا گرفت ، برای تکمیل معلومات عازم اصفهان شد و پس از چندی برای درك محضر ملاصدرا بشیراز رهسپار گردید و سالها در این شهر بماند و بشرف مصاهرت صدر المتألهین نائل آمد .

فیض آثار بیشمار درمباحث مختلفه از تفسیر و فقه و کلام و غیره دارد که بقول سید نعمة الله جزائری تعداد آن بدویست میرسد، و در غالب آن آثار علوم عقلی و نقلی را

مزج کرده است. در اواخر عمر فهرست جامعی از مؤلفات و مصنفات خود با بیان مقاصد هریك تهیه کرد.

مهمترین آثار او بقرار ذیل است :

۱ـ **کتاب الوافی** ـ که ۱٤ جلد و جامع اخبار کتب اربعه (کافی و من لایحضره الفقیه و تهذیب و استبصار) است و بانهایت دقت و امعان نظر تدوین یافته و مشکلات احادیث در آن تشریح شده ، و بسال ۱۰٦۷ باتمام رسیده است .

۲ ـ **تفسیر صافی** ـ که تفسیر خبری و عرفانی و فلسفی است و در ۱۰۷۵ پایان یافته و چندین بار در هندوستان و ایران بچاپ رسیده است . فیض کتاب صافی را خلاصه و منتخب کرده و آنرا **تفسیر اصفی** نامیده ، سپس اصفی را هم خلاصه کرده و **مصفی** نام داده است .

۳ ـ **کتاب معتصم الشیعه فی احکام الشریعه** که مشتمل برامهات مسائل فقهی است با ذکر دلائل و مآخذ و ذکر اختلافات فقها ، با بسط و تفصیل هرچه تمامتر، و در واقع نظیر کتاب **مختلف الشیعه** علامهٔ حلی است .

٤ ـ **کتاب النخبه** که مشتمل بر خلاصهٔ ابواب فقه است .

٥ ـ **کتاب علم الیقین فی اصول الدین** که در آن با بیانات فلسفی و براهین عقلی و مطالب ذوقی و کشفی و شواهد قرآنی و تأییدات نبوی مسائل را مورد بحث قرار داده است. در بارهٔ آن گفته‌اند : هو کتاب مضنون به علی غیر اهله. لیس بمبتذل قریب، ولا لاکثر الناس فیه نصیب ، اذ هو مخ العلم ، و لب الحکمة ، و لباب المعرفة ، و عین الحق ، و زبدة نتایج الافکار . لیس له شبیه فی جامعیته و تمامیته ، مع کمال الاختصار و غایة الوضوح. ذلك فضل الله علینا و علی الناس، و لکن اکثر الناس لایشکرون. (روضات)

٦ ـ **المحجة البیضاء فی احیاء کتاب الاحیاء** که آنرا در ۱۰٤٦ بپایان رسانده و در حقیقت تنقیح و تهذیبی است از احیاء العلوم غزالی باین ترتیب که داستانهای صوفیانه و اخبار نادرست آنرا حذف کرد و بجای آنها باخبار اهل بیت استشهاد نمود .

ملامحسن از ذوق هم بی بهره نبود و گاهگاهی اشعاری میسرود .

وفاتش پس از عمری طولانی بسال ۱۰۹۱ در روزگار پادشاهی شاه سلیمان در کاشان اتفاق افتاد، و قبرش هم اکنون مزار خواص و عوام است.

فهرست مندرجات

موضوع	صفحه

موضوع	صفحه
بحث چهاردهم ـ اثبات واجب	۵۲
بحث پانزدهم ـ در صفات واجب	۵۸
تقسیم صفات ثبوتیه	۶۱
اراده	۶۲
علم	۶۵
اثبات علم واجب	۷۰
صفات دیگر واجب	۷۲
تکمله ـ در جعل	۷۴
تکملهٔ ثانی ـ مقولات عشر	۷۷
تکملهٔ ثالث ـ شرح حال ملاصدرا	۸۶

غلطنامه

صفحه	سطر	غلط	صحیح
٥	١٥	اصالت وجودیاماهیت	بحث دوم ـ اصالت وجود یاماهیت
٩	٢٥	دو	در
١٠	٢٢	یعنی ازجملهٔ	ازجملهٔ
٢٠	١٧	وحدت	واحد
٣٧	١٣	هرگاه حقیقی	هرگاه مرکب حقیقی
٣٨	٤	درید	درزید
٤٤	١٩	بروجود	برخود
٤٦	١	از	در
٦٧	١٣	اینکه علم الهی واجب تفصیلی است در مقام ذات	اینکه مراد ازعلم واجب علم تفصیلی است درمقام ذات .
٨٦	١	تکملهٔ ثانی	تکملهٔ ثالث

انتشارات دانشگاه تهران

عنوان	مؤلف
۱- وراثت (۱)	تألیف دکتر عزت‌الله خبیری
۲- A Strain Theory of Matter	« « محمود حسابی
۳ آراء فلاسفه دربارهٔ عادت	ترجمهٔ « برزو سپهری
۴- کالبدشناسی هنری	تألیف « نعمت‌الله کیهانی
۵- تاریخ بیهقی جلد دوم	بتصحیح سعید نفیسی
۶- بیماریهای دندان	تألیف دکتر محمود سیاسی
۷- بهداشت و بازرسی خوراکیها	« « سرهنگ شمس
۸- حماسه سرائی در ایران	« « ذبیح‌الله صفا
۹- مزدیسنا و تأثیر آن در ادبیات پارسی	« « محمد معین
۱۰- نقشه برداری جلد دوم	« مهندس حسن شمسی
۱۱- گیاه شناسی	« حسین گل گلاب
۱۲- اساس‌الاقتباس خواجه نصیر طوسی	بتصحیح مدرس رضوی
۱۳- تاریخ دیپلوماسی عمومی جلد اول	تألیف دکتر حسن ستودهٔ تهرانی
۱۴- روش تجزیه	« « علی‌اکبر پریمن
۱۵- تاریخ افضل - بدایع الازمان فی وقایع کرمان	فراهم‌آوردهٔ دکتر مهدی بیانی
۱۶- حقوق اساسی	تألیف دکتر قاسم زاده
۱۷- فقه و تجارت	« زین‌العابدین ذوالمجدین
۱۸- راهنمای دانشگاه	—
۱۹- مقررات دانشگاه	—
۲۰- درختان جنگلی ایران	« مهندس حبیب‌الله ثابتی
۲۱- راهنمای دانشگاه بانگلیسی	—
۲۲- راهنمای دانشگاه بفرانسه	—
۲۳- Les Espaces Normaux	تألیف دکتر هشترودی
۲۴- موسیقی دورهٔ ساسانی	« مهدی برکشلی
۲۵- حماسه ملی ایران	ترجمهٔ بزرگ علوی
۲۶- زیست شناسی (۳) بحث در نظریهٔ لامارک	تألیف دکتر عزت‌الله خبیری
۲۷- هندسه تحلیلی	« « علینقی وحدتی

عنوان	مؤلف
۲۸- اصول گداز و استخراج فلزات جلد اول	تألیف دکتر یگانه حایری
۲۹- اصول گداز و استخراج فلزات » دوم	» » »
۳۰- اصول گداز و استخراج فلزات » سوم	» » »
۳۱- ریاضیات در شیمی	» » هورفر
۳۲- جنگل شناسی جلد اول	» مهندس کریم ساعی
۳۳- اصول آموزش و پرورش	» دکتر محمد باقر هوشیار
۳۴- فیزیولوژی گیاهی جلداول	» » اسمعیل زاهدی
۳۵- جبر و آنالیز	» » محمدعلی مجتهدی
۳۶- گزارش سفر هند	» » غلامحسین صدیقی
۳۷- تحقیق انتقادی در عروض فارسی	» » پرویز ناتل خانلری
۳۸- تاریخ صنایع ایران - ظروف سفالین	» » مهدی بهرامی
۳۹- واژه نامه طبری	» » صادق کیا
۴۰- تاریخ صنایع اروپا درقرون وسطی	» عیسی بهنام
۴۱- تاریخ اسلام	» دکترفیاض
۴۲- جانورشناسی عمومی	» » فاطمی
۴۳- Les Connexions Normales	» » هشترودی
۴۴- کالبد شناسی توصیفی (۱) - استخوان‌شناسی	» دکتر امیراعلم - دکتر حکیم دکتر کیهانی - دکتر نجم‌آبادی - دکتر نیك‌نفس - دکتر نائینی
۴۵- روانشناسی کودك	» دکتر مهدی جلالی
۴۶- اصول شیمی پزشکی	» » آ. وارتانی
۴۷- ترجمه و شرح تبصرۀ علامه جلداول	» زین‌العابدین ذوالمجدین
۴۸- اکوستیك «صوت» (۱) ارتعاشات - سرعت	» دکتر ضیاء الدین اسمعیل بیگی
۴۹- انگل شناسی	» » ناصر انصاری
۵۰- نظریه توابع متغیر مختلط	» » افضلی‌پور
۵۱- هندسه ترسیمی و هندسه رقومی	» احمد بیرشك
۵۲- درس اللغة و الادب (۱)	» دکتر محمدی
۵۳- جانورشناسی سیستماتیك	» » آزرم
۵۴- پزشکی عملی	» » نجم‌آبادی
۵۵- روش تهیه مواد آلی	» » صفوی گلپایگانی
۵۶- مامائی	» » آهی
۵۷- فیزیولوژی گیاهی جلددوم	» » زاهدی

۵۸- فلسفه آموزش و پرورش	تألیف دکتر فتح‌الله امیرهوشمند
۵۹- شیمی تجزیه	» » علی‌اکبر پریمن
۶۰- شیمی عمومی	» مهندس سعیدی
۶۱- امیل	ترجمهٔ غلامحسین زیرک‌زاده
۶۲- اصول علم اقتصاد	تألیف دکتر محمود کیهان
۶۳- مقاومت مصالح	» مهندس گوهریان
۶۴- کشت گیاه حشره کش پیرتر	» مهندس میردامادی
۶۵- آسیب شناسی	» دکتر آرمین
۶۶- مکانیک فیزیک	» » کمال جناب
۶۷- کالبدشناسی توصیفی (۴) - مفصل شناسی	تألیف دکتر امیراعلم - دکتر حکیم - دکتر کیهانی - دکتر نجم‌آبادی - دکتر نیک نفس
۶۸- درمانشناسی جلد اول	تألیف دکتر عطائی
۶۹- درمانشناسی » دو	» » »
۷۰- گیاه شناسی - تشریح عمومی نباتات	» مهندس حبیب‌الله ثابتی
۷۱- شیمی آنالیتیک	» دکتر گاگیک
۷۲- اقتصاد جلد اول	» » علی‌اصغر پورهمایون
۷۳- دیوان سیدحسن غزنوی	بتصحیح مدرس رضوی
۷۴- راهنمای دانشگاه	—
۷۵- اقتصاد اجتماعی	تألیف دکتر شیدفر
۷۶- تاریخ دیپلوماسی عمومی جلد دوم	» » حسن ستوده تهرانی
۷۷- زیبا شناسی	» علینقی وزیری
۷۸- تئوری سینتیک گازها	» دکتر روشن
۷۹- کارآموزی داروسازی	» » جنیدی
۸۰- قوانین دامپزشکی	» » میمندی‌نژاد
۸۱- جنگل‌شناسی جلد دوم	» مهندس ساعی
۸۲- استقلال آمریکا	» دکتر مجیر شیبانی
۸۳- کنجکاویهای علمی و ادبی	—
۸۴- ادوار فقه	» محمود شهابی
۸۵- دینامیک گازها	» دکتر غفاری
۸۶- آئین دادرسی در اسلام	» محمد سنگلجی
۸۷- ادبیات فرانسه	» دکتر سپهبدی
۸۸- از سربن تا یونسکو - دو ماه در پاریس	» » علی‌اکبر سیاسی
۸۹- حقوق تطبیقی	» » حسن افشار

کتاب	مؤلف
۹۰- میکروب‌شناسی جلد اول	تألیف دکتر سهراب - دکتر میردامادی
۹۱- میزراه جلد اول	» » حسین گلاژی
۹۲- » » دوم	» » » »
۹۳- کالبد شکافی (تشریح عملی دست‌وپا)	» » نعمت‌الله کیهانی
۹۴- ترجمه وشرح تبصره علامه جلد دوم	» زین‌العابدین ذوالمجدین
۹۵- کالبد شناسی توصیفی (۳) - عضله شناسی	» دکتر امیراعلم - دکتر حکیم دکتر کیهانی - دکتر نجم‌آبادی - دکتر نیک‌نفس
۹۶- » » (۴) - رگ شناسی	» » » »
۹۷- بیماریهای گوش و حلق و بینی جلداول	تألیف دکتر جمشید اعلم
۹۸- هندسهٔ تحلیلی	» » کامکار پارسی
۹۹- جبر و آنالیز	» » » »
۱۰۰- تفوق و برتری اسپانیا (۱۵۵۹-۱۶۶۰)	» » بیانی
۱۰۱- کالبدشناسی توصیفی - استخوان‌شناسی اسب	» » میر بابائی
۱۰۲- تاریخ عقاید سیاسی	» » محسن عزیزی
۱۰۳- آزمایش و تصفیه آبها	» » محمد جواد جنیدی
۱۰۴- هشت مقاله تاریخی وادبی	» نصرالله فلسفی
۱۰۵- فیه مافیه	» بدیع‌الزمان فروزانفر
۱۰۶- جغرافیای اقتصادی جلد اول	» دکتر محسن عزیزی
۱۰۷- الکتریسیته وموارد استعمال آن	» مهندس عبدالله ریاضی
۱۰۸- مبادلات انرژی درگیاه	» دکتر اسمعیل زاهدی
۱۰۹- تلخیص البیان عن مجازات القران	» سید محمد باقر سبزواری
۱۱۰- دو رساله - وضع الفاظ و قاعده لاضرر	» محمود شهابی
۱۱۱- شیمی آلی جلداول تئوری واصول کلی	» دکتر عابدی
۱۱۲- شیمی آلی «ارگانیک» جلداول	» » شیخ
۱۱۳- حکمت الهی عام و خاص	» مهدی قمشهٔ
۱۱۴- امراض حلق و بینی و حنجره	» دکتر علیم مروستی
۱۱۵- آنالیز ریاضی	» » منوچهر وصال
۱۱۶- هندسه تحلیلی	» » احمد عقیلی
۱۱۷- شکسته بندی جلد دوم	» » امیر کیا
۱۱۸- باغبانی (۱) باغبانی عمومی	» مهندس شیبانی
۱۱۹- اساس التوحید	» مهدی آشتیانی
۱۲۰- فیزیک پزشکی	» دکتر فرهاد
۱۲۱- آکوستیک » صوت » (۲) مشخصات صوت - لوله - تار	» » اسمعیل بیگی
۱۲۲- جراحی فوری اطفال	» » مرعشی

۱۲۳- فهرست کتب اهدائی آقای مشکوة(۱)
۱۲۴- چشم‌پزشکی جلداول
۱۲۵- شیمی فیزیك
۱۲۶- بیماریهای گیاه
۱۲۷- بحث در مسائل پرورش اخلاقی
۱۲۸- اصول عقاید و کرائم اخلاق
۱۲۹- تاریخ کشاورزی
۱۳۰- کالبدشناسی انسانی(۱) سر و گردن
۱۳۱- امراض واگیر دام
۱۳۲- درس اللغة والادب(۲)
۱۳۳- واژه نامه گرگانی
۱۳۴- آث یاخته‌شناسی
۱۳۵- حقوق اساسی چاپ پنجم (اصلاح شده)
۱۳۶- عضله و زیبائی پلاستیك
۱۳۷- طیف جذبی و اشعه ایکس
۱۳۸- مصنفات افضل الدین کاشانی
۱۳۹- روانشناسی (از لحاظ تربیت)
۱۴۰- ترمودینامیك (۱)
۱۴۱- بهداشت روستائی
۱۴۲- زمین شناسی
۱۴۳- مکانیك عمومی
۱۴۴- فیزیولوژی جلداول
۱۴۵- کالبدشناسی وفیزیولوژی
۱۴۶- تاریخ تمدن ساسانی جلداول
۱۴۷- کالبدشناسی توصیفی(۵) قسمت اول
سلسله اعصاب محیطی
۱۴۸- کالبدشناسی توصیفی(۵) قسمت دوم
اعصاب مرکزی
۱۴۹- کالبدشناسی توصیفی (۶) اعضای حواس پنجگانه
۱۵۰- هندسه عالی (گروه و هندسه)
۱۵۱- اندام شناسی گیاهان
۱۵۲- چشم پزشکی (۲)
۱۵۳- بهداشت شهری
۱۵۴- انشاء انگلیسی
۱۵۵- شیمی آلی (ارگانیك) (۳)
۱۵۶- آسیب شناسی (گ نگلیوت استلر)
۱۵۷ تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی

تألیف علینقی منزوی تهرانی
» دکتر ضرابی
» » بازرگان
» » خبیری
» » سپهری
» زین العابدین ذوالمجدین
» دکتر نقی بهرامی
» » حکیم و دکتر گنج بخش
» » رستگار
» » محمدی
» » صادق کیا
» » عزیز رفیعی
» » قاسم زاده
» » کیهانی
» » فاضل زندی
» » مینوی و یحیی مهدوی
» » علی اکبر سیاسی
» مهندس بازرگان
» دکتر زوین
» » یدالله سحابی
» » مجتبی ریاضی
» » کاتوزیان
» » نصرالله نیك نفس
» سعید نفیسی
» دکتر امیر اعلم - دکتر حکیم
دکتر کیهانی - دکتر نجم آبادی - دکتر نیك نفس
» » » »
» » » »
تألیف دکتر اسدالله آل بویه
» پارسا
» « ضرابی
» « اعتمادیان
» بازارگادی
» دکتر شیخ
» « آرمین
» « ذبیح الله صفا

۱۵۸	تفسیر خواجه عبدالله انصاری	بتصحیح علی‌اصغر حکمت
۱۵۹	حشره شناسی	تألیف جلال افشار
۱۶۰	نشانه‌شناسی (علم‌العلامات) جلد اول	« دکتر محمدحسین میمندی‌نژاد
۱۶۱	نشانه‌شناسی بیماریهای اعصاب	« « صادق صبا
۱۶۲	آسیب‌شناسی عملی	« « حسین رحمتیان
۱۶۳	احتمالات و آمار	« « مهدوی اردبیلی
۱۶۴	الکتریسته صنعتی	« « محمد مظفری زنگنه
۱۶۵	آئین دادرسی کیفری	« « محمدعلی هدایتی
۱۶۶	اقتصاد سال اول (چاپ‌دوم اصلاح‌شده)	« « علی‌اصغر پورهمایون
۱۶۷	فیزیك (تابش)	« « روشن
۱۶۸	فهرست کتب اهدائی آقای مشکوة (جلددوم)	« علینقی منزوی
۱۶۹	« « « « « (جلدسوم-قسمت‌اول)	« محمدتقی دانش‌پژوه
۱۷۰	رساله بود و نمود	« محمود شهابی
۱۷۱	زندگانی شاه‌عباس اول	« نصرالله فلسفی
۱۷۲	تاریخ بیهقی (جلدسوم)	بتصحیح سعید نفیسی
۱۷۳	فهرست نشریات ابوعلی‌سینا بزبان فرانسه	« « «
۱۷۴	تاریخ مصر (جلداول)	تألیف احمد بهمنش
۱۷۵	آسیب‌شناسی آزردگی‌سیستم رتیکولوآندوتلیال	« دکتر آرمین
۱۷۶	نهضت ادبیات‌فرانسه دردوره رومانتیك	« زیرك‌زاده
۱۷۷	فیزیولژی (طب عمومی)	« دکتر مصباح
۱۷۸	خطوط لبه‌های جذبی (اشعه‌ایکس)	« « زندی
۱۷۹	تاریخ مصر (جلددوم)	« احمد بهمنش
۱۸۰	سیر فرهنك در ایران و مغرب‌زمین	« دکتر صدیق‌اعلم
۱۸۱	فهرست کتب اهدائی آقای مشکوة (جلدسوم-قسمت‌دوم)	« محمدتقی دانش‌پژوه
۱۸۲	اصول فن کتابداری	« دکتر محسن صبا
۱۸۳	رادیو الکتریسیته	« « رحیمی
۱۸۴	پیوره	« « محمود سیاسی
۱۸۵	چهار رساله	« محمد سنگلجی
۱۸۶	آسیب‌شناسی (جلددوم)	« دکتر آرمین
۱۸۷	یادداشت های مرحوم قزوینی	فراهم‌آورده آقای ایرج افشار
۱۸۸	استخوان شناسی مقایسه‌ای (جلددوم)	تألیف دکتر میربابائی
۱۸۹	جغرافیای عمومی (جلداول)	« « مستوفی
۱۹۰	بیماریهای واگیر (جلداول)	« « غلامعلی بینش‌ور

۱۹۱ بتن فولادی (جلد اول)	» مهندس خلیلی
۱۹۲ حساب جامع وفاضل	«دکتر مجتهدی
۱۹۳ ترجمهٔ مبدء ومعاد	ترجمه آقای محمود شهابی
۱۹٤ تاریخ ادبیات روسی	تألیف « سعید نفیسی
۱۹۵ تاریخ تمدن ایران ساسانی	» » » »
۱۹٦ درمان تراخم با الکتروکوآگولاسیون	« دکتر پرفسور شمس
۱۹۷ شیمی وفیزیك (جلد اول)	» « توسلی
۱۹۸ فیزیولوژی عمومی	» « شیبانی
۱۹۹ دارو سازی جالینوسی	» » مقدم
۲۰۰ علم العلامات نشانه شناسی (جلد دوم)	» « میمندی نژاد
۲۰۱ استخوان شناسی (جلد اول)	» « نعمت اله کیهانی
۲۰۲ پیوره (جلد دوم)	» « محمود سیاسی
۲۰۳ علم النفس ابن سینا وتطبیق آن با روانشناسی جدید	» « علی اکبر سیاسی
۲۰٤ قواعدفقه	« آقای محمود شهابی
۲۰۵ تاریخ سیاسی و دیپلوماسی ایران	« دکتر علی اکبر بینا
۲۰٦ فهرست مصنفات ابن سینا	» » مهدوی
۲۰۷ مخارج الحروف	تصحیح و ترجمهٔ دکتر پرویز ناتل خانلری
۲۰۸ عیون الحکمه	از ابن سینا ـ چاپ عکسی
۲۰۹ شیمی بیولوژی	تألیف دکتر مافی
۲۱۰ میکرب شناسی (جلد دوم)	« آقایان دکتر سهراب ـ دکتر میردامادی
۲۱۱ حشرات زیان آور ایران	تألیف مهندس عباس دواچی
۲۱۲ هواشناسی	« دکتر محمد منجمی
۲۱۳ حقوق مدنی	» « سیدحسن امامی
۲۱٤ مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی	« آقای فروزانفر
۲۱۵ مکانیك استدلالی	« پرفسور فاطمی
۲۱٦ ترمودینامیك (جلد دوم)	« مهندس بازرگان
۲۱۷ گروه بندی و انتقال خون	« دکتر یحیی پویا
۲۱۸ فیزیك ، ترمودینامیك (جلد اول)	» « روشن
۲۱۹ روان پزشکی (جلد سوم)	» « میرسپاسی
۲۲۰ علم العلامات نشانه شناسی (جلد سوم)	» « میمندی نژاد
۲۲۱ حالات عصبانی یا نورزها	ترجمه « چهرازی

۲۲۲ **کالبدشناسی توصیفی (۷)** تألیف دکتر امیراعلم ـ دکتر حکیم
(دستگاه گوارش) دکتر کیهانی ـ دکتر نجم آبادی ـ دکتر نیک نفس

۲۲۳ علم الاجتماع تألیف دکتر مهدوی